THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT

Digitized by Google

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

Digitized by Google

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

Digitized by Google

Digitized by Google

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kober, D. v. Funk, D. Schanz, D. Keppler, D. Belser,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Vierundsiebzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1892.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Digitized by Google

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

Digitized by Google

Period
1935
v. 74
1892

I.

Abhandlungen.

1.

Moderner und christlicher Personenkultus.

Eine ethische Studie über Menschenruhm, über Jubelfeiern, Grab- und Lobreden, Nekrologe, Denkmäler, Apotheosen.

Von Domkapitular Dr. v. **Linsenmann**.

Man kann die zahlreichen, von Jahr zu Jahr sich häufenden Jubelfeiern für Lebende, die Totenfeiern für Entschlafene ruhigen Mutes an sich vorüberziehen lassen, es wird uns doch eine innere Empfindung davon beschleichen, daß in diesem Festjubel und in diesen Apotheosen etwas liegt, was uns unbefriedigt läßt, wenn es uns auch nicht geradezu abstößt; und es kommt uns bald zum Bewußtsein, nicht nur daß es in der Wertschätzung des Ruhmes im Leben und im Tode zwei auf Sternenweite getrennte Standpunkte der Betrachtung gibt, den Standpunkt der irdischen vergänglichen Welt, und den der Ewigkeit, sondern auch daß auf beiden noch

Digitized by Google

eine glücklichere, fröhliche, und eine trübe und freudlose Betrachtung möglich ist, wie ja Optimismus und Pessimismus gleicherweise in Welt und Kirche, im Genusse der Weltgüter und in den stillen Gründen der betrachtenden Mystik gedeihen.

Es liegt ein ernst menschlicher und sittlicher Gedanke in dem Brauche gewisser religiösen Genossenschaften, die Grabstätten ihrer Hingeschiedenen so einfach und gleichförmig als möglich anzulegen; ein einfacher Stein für Arme und Reiche, Vornehme und Geringe, und auf dem Steine nichts geschrieben als der Name, wie er im Taufbuch oder in der Matrikel steht und wie er im Buche des Lebens eingezeichnet ist; man kann nicht ohne tiefe Ergriffenheit von einem solchen Gottesacker scheiden, auf welchem die zufälligen und gesellschaftlichen Unterschiede unter den Gemeindegenossen verschwunden sind und die Gleichheit Aller im Angesichte der Ewigkeit zum Ausdruck gebracht wird.

Noch ernster aber und fast wehethuend ist die Bestattungsweise in jenen Ordensgenossenschaften, welche die heimgegangenen Mitbrüder in ein schlechthin stummes Grab versenken, so daß keine Inschrift den Namen des Verstorbenen, kein Symbol dessen Stand andeutet und mit dem Tode für diese Welt alles aus ist, der letzte Lebensschimmer menschlichen Andenkens verlischt, der Name aus dem Buche des irdischen Daseins ausgestrichen wird und niemand mehr seine Spur finden soll. Indessen ist diese Weltvergessenheit derer, welche schon im Leben der Welt abgestorben waren, nur um ein Jahrzehnt oder, wenn es hoch kommt, um ein Menschenalter vorausgenommen; darnach ereilt ja das gleiche Schicksal uns Alle. Selbst

Digitized by Google

wenn nach dreißig oder fünfzig Jahren unser Grabkreuz, das längst von seiner ursprünglichen Stätte hat weichen und, wer weiß wo, seine Zuflucht hat suchen müssen, noch unsern Namen und das Datum unseres Todes einem neugierigen Fremden, etwa einem Freunde alter Erinnerungen anzeigt, so gilt der Besuch und das Interesse nicht mehr unserm Ich, nicht mehr dieser und jener Person, nicht mehr der Erinnerung an Fleisch und Blut und an des Lebens Freude und Leid, sondern einem antiquarischen Funde, durch den unser Name, wenn es gut geht, auf die gleiche Stufe gesetzt wird wie eine botanische oder zoologische Beute, wie eine alte Schwertklinge oder Topfscherbe.

Die Sittenprediger haben sich die Anlässe nicht entgehen lassen, auf die durch den Tod geübte ausgleichende Gerechtigkeit hinzuweisen. Sie vergleichen das Menschenleben mit einem Karten- oder Schachspiel, in welchem der Einzelne eine Figur bedeutet, so lange das Spiel dauert; wenn aber das Spiel aus ist und die Figuren zusammengeworfen werden, so hört jene angenommene Bedeutung und aller Unterschied der Figuren auf. „Die Welt," sagt Hermann von Fritzlar, „ist so recht ein Schachspiel; da stehen darauf Könige und Königinnen, Ritter und Knappen und Bauern. Mit diesen spielt man. Wenn man nun zur Genüge gespielt hat, so wirft man den einen und den andern in den Sack. Gerade so macht es der Tod [1])." „Die Flüsse, welche ins Meer sich ergießen," sagt ein neuerer Prediger, „haben verschiedene Namen, Donau, Rhein u. s. w. Sobald sie sich aber ins Meer versenken, verlieren sie dieselben. So lange das sterbliche Leben des Menschen fließt, legt die Welt

1) Denifle, Geistliches Leben. 2. Aufl. Graz 1879. S. 24.

Digitized by Google

vielen verschiedene Namen und Ehrentitel bei; so bald es aber in das Meer der Ewigkeit kommt, ist unter Hohen und Niederen kein Unterschied mehr[1])." Auch die Großen der Welt, wenn sie schlafen gehen, so legen sie ab was zum äußern Glanz und Standesprunk gehörte, Kleider, Waffen, Schmuck; nun kann man wohl etwas davon um das Bett oder die Bahre her stellen; aber dem Eingeschlafenen dient es zu nichts mehr.

Gegenüber solchen Erwägungen wirken nun manchmal doppelt peinlich jene Anlässe, in denen die großen Abstände zwischen den einzelnen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft so gewaltsam und oft genug erzwungen sich bemerklich machen, wie bei Jubelfeiern und Denkmalgründungen, welche von einem einseitigen Parteiinteresse eingegeben sind. Es bestanden zu allen Zeiten, in den unzufriedenen und vernachläßigten Schichten der menschlichen Gesellschaft Zweifel daran, ob die so aufdringlichen gesellschaftlichen Unterschiede zwischen hoch und niedrig, vornehm und gering einen rechtlichen Grund in der Natur und Bestimmung des Menschen haben, oder ob sie nur Folge von Störungen des rechten Gleichgewichtes innerhalb der menschlichen Lebensordnung seien; und der Zweifel, ja der Argwohn findet nur allzureichliche Nahrung an der Wahrnehmung, daß die äußeren Vorzüge nicht auf wirklichem innerem Werte beruhen, sondern tausendmal auf äußeren Schein, Gewalt und eigene Anmaßung, auf falsche Wertschätzung der Güter und Verdienste der Menschen zurückzuführen sind.

Da aber, wie sich einmal Annette von Droste-Hülshoff ausdrückt, der Ruhm „ein Mordgesell" ist, „der nur

1) Kienle, Sittenreden. Ausg. v. Göser. Freib. 1878. S. 14.

Digitized by Google

als Totenhuhn geflogen kommt," da menschliche Ehrungen und Festfeiern entweder erst als Nachruhm den Verstorbenen zukommen, oder doch ein ernstes memento mori und bedenkliche Anspielungen auf die grauen Haare des Alters und den Abend des Lebens zu enthalten pflegen, so möge es uns gestattet sein, hier noch einmal, wenigstens des Sinnbilds halber, auf die Gräber zu verweisen, an denen oft gerade der eitle Personenkultus mit Pomp und Pracht, mit weltlichem Aufwand und trügerischem Menschenruhm seine Höhe erreicht. Neben dem Holzkreuz am Grabe des armen Mannes türmen sich die Marmorpyramiden auf oder wölben sich die Familiengrüfte; neben dem vergessenen und verlassenen Hügel einer geringen Magd schmückt man ein Grab mit reichen Lorbeerspenden, und in volltönenden Worten strömen darüber die Lobreden aus geistlichem und weltlichem Munde.

Nun ist zwar scheinbar in unsrer demokratisch angehauchten modernen Gesellschaft der Wert äußerer Zeichen und Scheinanstalten sehr gesunken; in Wirklichkeit aber offenbart sich das Bestreben nach Beseitigung der sozialen Unterschiede nicht in der Rückkehr zur Einfachheit und Wahrheit, sondern in der Ausdehnung derjenigen Symbole, welche zuvor als Auszeichnung Weniger galten, auf möglichst Viele, und im Emporheben der Angehörigen niedrigerer Stände zu den Ehren und Huldigungen, die früher nur wenigen Auserwählten zugänglich waren. Was bedeutete einst ein Lorberkranz, und was bedeutet er jetzt! Was galten einstens Blumen am Sarg und was gelten sie jetzt! Das Ehrenzeichen, womit einstens auf dem Kapitol die Stirne berühmter Männer durch berühmte Männer bekränzt wurde, soll jetzt dem verstorbenen Mitglied eines

Digitized by Google

Turnerbundes, einer Studentenverbindung, eines Sängerkranzes zur Unsterblichkeit verhelfen; man möchte auch das bescheidene Verdienst ehren und merkt es nicht, daß man damit unter dem Vorwande der gesellschaftlichen und sittlichen Gerechtigkeit das System des falschen Scheines und Wertes noch mehr befestigt. Ernster angelegte und über die irdischen Täuschungen zur ewigen Wahrheit strebende Seelen werden davon abgestoßen und empfinden es, wie viel Falsches, ja Unsittliches in dem Personenkultus unserer Zeit gelegen, während andere, die den Anspruch einer ungetrübten und liberalen Auffassung der Weltdinge erheben, das Hinabgleiten in die Niederungen knechtischer Nachahmung mitmachen, so sanft, daß sie es selbst nicht wahrnehmen, weil am Ende jeder hofft, es werde ihm auch einmal etwas von jenen Satisfaktionen und Ehren zufallen, deren wir weniger Glückliche im Stande unserer Erdenpilgerschaft so lange entbehren müssen.

Das wäre nun an sich kein neues Problem. Die falsche Welt und der treue Gott stehen sich von Urbeginn der Weltgeschichte entgegen, und wer sich daran stößt, der ist noch nicht einmal bei den Anfängen — wir sagen nicht der christlichen Erkenntnis, sondern nur der natürlichen Weltweisheit angelangt. Die wahre Lebensphilosophie aber würde uns schon von sich aus lehren, uns in das was nicht zu ändern ist, zu schicken und uns in der Flut der schwankenden Erscheinungen oben zu erhalten, damit wir die hohe See halten, wo es Windstille ist, während am lebhaften Ufer, am Markte der Welt, es stürmt und wogt. Beängstigend wird die Beobachtung des falschen Weltruhmes und des Menschenkultus erst da, wo die Wertschätzung der Welt von Menschenruhm

Digitized by Google

und irdischem Erfolg, von menschlicher Größe und vom Lobe der Zeitgenossen auch in das Gebiet des Geistlichen und Kirchlichen überzugreifen droht.

Und hier werden wir mit unserer Untersuchung einsetzen. Unsere Studie wird sich zu einem Teile mit der kirchlichen Lehre von der Heiligenverehrung berühren, die ja von seiten der protestantischen Gegner unserer Religion auch gerne unter den Gesichtspunkt der Apotheose oder Menschenvergötterung gebracht wird. Doch werden wir nicht wiederholen, was wir früher ausgeführt [1]), gedenken vielmehr, unsrer Aufgabe von einer anderen Seite aus beizukommen. Wir möchten aber schrittweise von der niederen bis zu der höheren Betrachtungsstufe vorgehen, von der gemeinmenschlichen und empirischen zu der sittlich religiösen Wertschätzung der menschlichen Persönlichkeit fortschreiten, und auf beiden Stufen das menschlich wahre und berechtigte Moment des Personenkultus von dem falschen scheiden.

1. Gemeinmenschliche Wertschätzung der einzelnen Persönlichkeit.

Die Wertschätzung beginnt bei allen Dingen von da, wo eine Unterscheidung oder Auszeichnung der einen Sache vor den anderen stattfindet; wo es sich aber um Personen handelt, können wir es schon hier als eine bemerkenswerte psychologisch-ethische Thatsache feststellen, daß, indem einzelne Glieder aus einer größeren Gemeinschaft besonderer Auszeichnung teilhaft werden, die übrigen nicht dadurch herabgedrückt, sondern vielmehr gleichfalls

1) Q.-Schr. 1887 S. 3 ff.; 179 ff. „Über Marien- und Heiligenverehrung im christlichen Kultus."

Digitized by Google

emporgehoben werden. Ein Volk, welches den berühmtesten König, den glänzendsten Adel hat, fühlt sich nicht etwa erdrückt durch den Glanz seiner Vornehmen, sondern wird von diesem Glanze selbst bestrahlt, so daß jeder Volksgenosse an den Ehren seines Königs und seiner Aristokratie seinen Anteil nimmt. Je höher das Ansehen eines Familienhauptes steht, desto mehr fühlt sich jedes Familienglied in seinem eigenen Werte. Jede Stadt oder Landgemeinde sonnt sich gerne im Ruhme eines berühmten Gemeindegenossen oder Stammesverwandten, weil sie sich selbst durch dessen Ansehen gehoben und geehrt weiß.

Es kann sich aber Einer Ruhm, Ehre, Auszeichnung in der gewöhnlichen Ordnung der menschlichen Dinge nicht beliebig anmaßen oder erzwingen; man kann die Mitmenschen in keinem anderen Sinne zur Bewunderung zwingen als man sie zur Liebe zwingen kann, nemlich eben „mit menschlichen Banden" (Osea 11, 4), indem man es ihrem Herzen abgewinnt.

Die Huldigungen sind also freiwillige. Damit ist freilich auch die Möglichkeit nahe gelegt, daß sie auf sonderbaren Launen und willkürlichen Entschlüssen beruhen, aus einem subjektiven Drange und Empfinden entspringen und nicht immer einen objektiven Wert voraussetzen. Wenn das Volk sich seine Helden oder Halbgötter selbst gestaltet, um in ihnen sich selbst zu ehren und in ihrem Glanze sich selbst zu bespiegeln, so möchte unter Umständen die Ehre auf beiden Seiten eine zweifelhafte bleiben.

Diese Betrachtung muß also durch eine zweite ergänzt werden. Es ergibt sich in jeder, auch der kleinsten menschlichen Gesellschaft, daß der Vorrang des Einen vor dem Andern auf einer wirklichen und rechtmäßigen Über-

Digitized by Google

legenheit, einer Thatkraft oder Tugend fundamentiert ist. Und zwar liegen die Gründe einer solchen Ueberlegenheit teils in der Natur der Menschen selbst, teils in der geschichtlichen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft.

Bleiben wir einen Augenblick bei der geschichtlich entwickelten Aristokratie eines Volkes stehen. Die Träger des Anspruchs auf Ehren und Auszeichnungen sind die herrschenden Königsgeschlechter, sodann die neben ihnen und durch sie emporragenden Familien, die maßgebenden höheren Stände. Selbst wenn nun die Vorzüge, um derentwillen der Anspruch auf Ehre und Huldigung besteht, mit der Zeit als angemaßte und auf bloß menschlicher Ueberlieferung beruhende erkannt werden, so vermag hiegegen doch eine noch so thatkräftige und hochbegabte Einzelpersönlichkeit nicht aufzukommen, sondern unterliegt der Macht der geschichtlichen Erinnerungen, vielleicht eines geschichtlichen Vorurteils; ja es wird selbst im besten Falle derjenige als Emporkömmling und Eindringling betrachtet, welcher sich durch eigene Thaten, durch das Schwert oder durch Geisteswerke den Zutritt in den Tempel der alten Ruhmesgötter oder in den Ahnensaal der historischen Aristokratie erzwingt.

Und dennoch sind die Unterschiede, aus welchen Auszeichnung des Einen vor dem Andern hervorgeht, nicht etwas so rein Äußerliches, geschichtlich Erzwungenes, obwohl oft eine Betrachtung der kleinen Vorgänge im Leben der Menschen und der Völker dies vermuten ließe; die Erfahrung im kleinen führt uns auch hier leicht in die Irre; im großen herrscht vielmehr das Weltgesetz, daß die Unterschiede von Größe, Macht und Ruhm vom Schöpfer

Digitized by Google

selbst in die Natur der menschlichen Gesellschaft hineingepflanzt worden sind und daß im tiefsten Grunde jede Größe, jede Auserwählung aus der großen Menge der Alltäglichen auf einen persönlichen Vorzug zurückschließen läßt. So viel auch die menschliche Leidenschaft und Befangenheit der Natur Gewalt anthun und die regelrechten Verhältnisse verrücken mag, so bleibt das Gesetz der Natur doch stärker als willkürliche gesellschaftliche Einrichtungen, und mit der Zeit dringt die Macht einer starken Persönlichkeit geradeso wie eine mächtige Idee durch die Mauern und Dämme gedankenloser Gewohnheiten und gesellschaftlicher Vorurteile. Wer sich seiner Ahnen rühmen kann, möge es nur thun; denn daß sie noch in der Erinnerung der Geschlechter fortleben, das zeigt, daß sie ehedem des Ruhmes wert waren; wer aber den Ruhm seiner Vorfahren nicht selbst durch edle Thaten zu vermehren oder zu erneuern bestrebt ist, der wird bald die neuen Männer und die neuen Geschlechter an die Stelle der alten Aristokratie einrücken sehen.

Es entspricht den Zwecken des Schöpfers aber selbst, daß die Gaben der Natur, jene körperlichen und geistigen Vorzüge, aus denen dann hervorragende Leistungen und rühmenswerte Thaten hervorgehen, ungleich ausgeteilt sind; es ist eitel, den Schöpfer darüber zur Verantwortung zu ziehen, warum er die Talente und Kräfte nach einem für uns geheimnisvollen Maße und Plane verteilt, und es ist nicht dieses Ortes, eine Theodizee nach dieser Richtung hin zu schreiben.

Aber neue Fragen entstehen nach den Bedingungen, unter denen die Gaben und Talente zur Wirkung kommen, und da stellt sich oft genug heraus, daß den Gaben der

Digitized by Google

Natur nicht auch zugleich die Gunst der sozialen Verhältnisse zur Seite geht. Falso queritur de natura sua genus humanum; aber über das Glück des Einen und das Mißgeschick des Andern darf man sich billig verwundern. Sowohl die Gaben und Fähigkeiten als die persönliche Willenskraft, wodurch dieselben nutzbar gemacht werden, sind an Bedingungen und Schicksale gebunden, welche der Einzelne niemals ganz in seiner Gewalt hat und nur selten oder nur teilweise bezwingen kann. Kriegerischer Mut und heroische Tugenden können sich nicht bilden und bethätigen in Zeiten weichlichen Friedens, und wiederum müssen während des Waffenhandwerks die Musen schweigen. Künstlerisches Schaffen findet kein Gedeihen in einer Zeit und einer Umgebung, welche vermöge ihrer einfachen Lebensansprüche und ihrer roheren Bildung für das feinere Fühlen und Erfinden keine Anregung und für das künstlerische Wagnis keine Aufgaben und keinen Lohn zu bieten vermag. Ein Regent, dem Mit- und Nachwelt den Ruhm einer weisen und glücklichen Regierung mit Recht versagt, wäre vielleicht im kleineren Wirkungskreise ein tüchtiger Verwalter, ein geachteter Bürger geworden; ein thatenlustiger geistig regsamer Privatmann wäre vielleicht ein berühmter Staatsmann geworden, hätte er ein Reich zu regieren gehabt. Manchem fehlt wohl nur ein Schauplatz seiner Thaten, um groß zu werden und seinen Namen auf die Nachwelt zu bringen.

Es ist längst zum Sinnspruch geworden, wie vieles davon abhänge, in welche Zeitverhältnisse das Leben auch des besten Mannes falle; und halb ist es Ironie und halb Trost, mit dem Dichter zu sagen: „Ohne Wahl verteilt die Gaben, ohne Billigkeit das Glück.“ Denn

Digitized by Google

wovon hängt es ab, welcher Wirkungskreis Jedem von uns beschieden ist?

Allein selbst wenn wir auch bei dieser Frage uns nur an das halten, was wir mit unserer Erfahrung verfolgen können, so müssen wir zum voraus manche Klage über verfehlten Beruf, über brachgelegte Talente, über ungerechte Verteilung der Erdenloose und Berufsaufgaben auf ein kleineres Maß zurückführen. Nicht was Einer sich dünkt und was er sich zutraut, das würde er auch immer zu halten vermögen, wenn er sich sein Loos selber ziehen dürfte. Wenn schon im kleinen alltäglichen Lebenskreise so viele Selbsttäuschungen und Beschämungen über die eigene Leistungsfähigkeit in leichteren Dingen vorkommen, so sind doch wohl die Träume von Ehren und Erfolgen, die man unter anderen Umständen und in schwierigeren Aufgaben zu ernten hoffte, noch viel größeren Illusionen unterworfen. Was fehlt dir zum Ruhm? Eine hohe Stellung? Eine schöne, anziehende, lohnverheißende Aufgabe? Aber was hindert dich, dir deine jetzige Stellung zu einer rühmlichen zu gestalten? Für einen Hans Sachs und Jakob Böhme war das ehrsame Schusterhandwerk kein Hindernis der Berühmtheit, und aus niedrigen Werkstätten sind Künstler hervorgegangen, deren Namen neben den gefeierten Helden der Weltgeschichte dauernd glänzen. Selbst der Parnaß wird nicht bloß mit den Manen derer bevölkert, welchen von Kindheit an die Sonne eines olympisch heiteren Lebensdaseins geleuchtet hat; neben einem Lord Byron glänzt der Bauer Robert Burns unter den ersten englischen Dichtern.

Die Schicksale selbst aber der einzelnen Menschen sind von höheren Gesetzen geleitet, die wir, eben weil sie

Digitized by Google

Gesetze sind, auf eine ewige Vernunft zurückführen müssen. Vernunft aber ist nur ein anderes Wort für weise Vorsehung Gottes im Unterschied von der brutalen Vorstellung eines gedankenlosen Zufalls. „Ich bin ein Mann, wie ein anderer Mann, nur daß mir Gott der Ehren gann", sagt jener Graf von Habsburg. Darin liegt eine sittliche Idee im Unterschied von der Weltbetrachtung des blassen Neides. Mag auch noch so viel Unerklärtes und Unebenes in den Schicksalen der Menschen sein, so wissen wir doch die Rätsel des Lebens richtiger zu lösen und die verborgenen Wahrheiten zu ahnen, wenn wir uns unter ein vernünftiges Walten einer weisen Vorsehung, als wenn wir uns unter die Launen des Schicksals beugen.

Eine zweite sittliche Idee gewinnen wir mit der Erkenntnis, daß die Gründe der Ehren und des Ruhmes nicht von einerlei Art sind, sondern daß, was Einem auf diesem Felde fehlschlägt, ihm auf einem anderen blüht. Im Grunde ist das doch der schönste Ruhm und vermag einen Menschen wahrhaft zu beglücken, wenn er Segen und Lebensglück, selbst auch nur in kurzen Augenblicken der Freude und Befriedigung, seinen Mitmenschen spendet. Auch hier teilt sich die beglückende Thätigkeit wieder in zwei Provinzen. Thaten, welche den Ruhm begründen, können Thaten der äußeren Kraft, aber auch Werke der geistigen und sittlichen Stärke sein, die von Seele zu Seele wirken; und es ist gewiß mancher innerlich mehr beglückt durch Anerkennung und Dank im näheren und engeren Kreise, wodurch ein Austausch von Segen und Liebe von Person auf Person sich vollzieht, als durch einen Glanz, der nach der Ferne strahlt, im Herzen aber

Digitized by Google

nicht warm gibt. Cäsar hatte ganz recht, daß er lieber im kleinen Dorfe der erste, als in Rom der zweite sein mochte; es würde dann zwar die Weltgeschichte von ihm wenig zu melden haben, aber er hätte vielleicht tausendmal mehr innerliche Befriedigungen gehabt; denn Glück ist nicht ein und dasselbe mit Ruhm und Größe. Wer in der Wüste einen Brunnen gräbt, daß um ihn her schattige Palmen mit süßen Früchten gedeihen, ist mehr ein Wohlthäter der Mitmenschen und hat mehr wahrhaft beglückenden Ruhm, als wer sich auf den Schädeln von erschagenen Feinden einen Thron aufrichtet.

Die Größe und Auszeichnung einzelner Männer ist in der Geschichte eines Volkes so selbstverständlich, wie in Wald und Feld einzelne Bäume über die anderen emporwachsen. Alle Völker haben ein Heroenzeitalter in ihrer Geschichte, haben einen Adel in ihrer Staatsordnung, haben Dekorationen und Ehrenzeichen für Lebende und Tote. Man denkt sich diese Ehren als den gerechten Lohn edler schöner Thaten und als Motive der Aneiferung für das heranwachsende Geschlecht, welches sein eigenes Glück erbaut, indem es sich seiner großen Väter und Vorbilder würdig macht. Es kommt nur darauf an, daß wir unsere Begriffe von Größe, rühmenswerten Thaten und wahrem Menschenglück den sittlichen Ideen der wahren Lebensweisheit anpassen.

Mögen wir nun aber dies alles so ideal als möglich erfassen, so bleibt eine Reihe von Kontrasten der höheren sittlichen Gerechtigkeit mit den Erscheinungen des wirklichen Lebens übrig. Das einemal sträubt sich das empfindlichere sittliche Gefühl gegen die Vorstellungen der Menge über die Gründe und Quellen des wahren

Digitized by Google

Ruhmes und gegen die Anmaßung derer, welche zu den falschen Urteilen den Ton angeben. Dann wieder verletzen uns die irreführenden Formen der Ehrenbezeugungen. Und nicht am letzten werden wir betroffen von der Wahrnehmung der verderblichen Folgen einer falschen Apotheose für den Geehrten selbst wie für die, welche an seinem Beispiele sich aufrichten, ihre Phantasie befruchten und ihre Energie stärken sollten.

Von Natur aus sind wir gerne geneigt, uns vor der Ueberlegenheit derer zu beugen, welche uns mit einer echten oder scheinbaren Größe entgegentreten; wir fangen an der Berechtigung des Personenkultus erst zu zweifeln an, wenn sich eine sittliche Reaktion im größeren Maßstabe gegen die Verirrungen desselben geltend macht. Diese Verirrungen, die nicht ausbleiben, sind manigfacher Art. Das einemal erweist man einem Mitmenschen Ehren, die doch nicht der Person sondern nur unpersönlichen Vorzügen z. B. der Geburt oder des Familiennamens zukommen; da mißfällt es uns, daß der Kultus ein persönlich unverdienter ist. Ein andermal sind es wohl persönliche Thaten, die den Gegenstand des Preises bilden; aber es wird nicht wahre sittliche Größe und menschliche Würde gepriesen, sondern Handlungen und Charaktere, die nur durch den zeitweiligen irdischen Erfolg bestechen, Thaten, deren Motive und deren Folgen im Gegensatz zum wahren Gute stehen. Wir alle sind zwar mehr oder weniger abhängig von dem gleißenden Scheine und vom blendenden Erfolg, und selbst wenn wir die falschen Urteile der Welt in der Theorie für verderblich halten, so verhallt doch die Predigt von der Eitelkeit aller irdischen Dinge im großen und ganzen ungehört, bis es zuletzt

Digitized by Google

zu Katastrophen kommt, welche den weiseren unter den Menschen wieder die Augen öffnen.

Was am falschen Personenkultus oder an der Anbetung des Erfolgs das schlimmste ist: er verdirbt die Charaktere, und zwar oben und unten. Wer geschmeichelt sein will, der findet seine Schmeichler leicht, wenn er ihnen etwas zu bieten hat; selbst die Toten finden noch ihre Schmeichler um der Lebenden willen. Allen aber, die noch nicht völlig den Geist der Welt überwunden und in sich ertötet haben, ob sie nun den geistlichen oder weltlichen Ständen angehören, thut das Lob wohl, und oft gewöhnen sie sich so sehr daran, daß sie selbst das kolossalste Kompliment für den gerechten Tribut der Ehre halten; man hat sie so erzogen; sie wissen in Anwendung auf Andere ganz wohl, was von süßen Worten und krummen Rücken zu halten ist, aber für sich selbst gestatten sie gerne eine Ausnahme. Derer aber, welche für sich daraus Nutzen zu ziehen wissen, gibt es genug. Mancher freilich überlebt den Bankrott seiner Ueberspekulation auf die Sympathien seiner Zeitgenossen noch frühe genug und sieht es mit an, wie sich die Leute von der untergehenden Sonne ab und der aufgehenden zuwenden.

Was wir in kleinen Kreisen deutlicher beobachten, weil wir den Dingen näher sind und die Darsteller des alltäglichen Menschenschauspieles hinter der Bühne beobachten können, vollzieht sich in größeren Kreisen nach größeren Dimensionen. Wir denken an die Männer, welche für neue geistige Bewegungen, für politische Ideen und Aktionen den Ton angeben, sowie an die Männer, welche sich den Ton angeben lassen und mit den ersteren eine Partei bilden. Die Ideen brauchen einen Namen, und

Digitized by Google

den entlehnt man von dieser und jener Persönlichkeit; die Person wird als Trägerin einer Idee auf den Schild gehoben; die Gleichgesinnten verbinden sich zu einer gegenseitigen Ruhmesassekuranz; vom Ruhm des einen fällt auch dem anderen etwas ab; man baut Ehrentempel, weil man von den Opfern, die man darin den Göttern bringt, selbst sein Leben fristet, wie einstens die Baalspriester zu den Zeiten des Elias und des Daniel. Um gewisse Zwecke zu erreichen, glorifiziert man selbst den Satan, den Vater des Unfriedens und der Lüge, den Gott der Revolution. Und die Poeten, welche heute dem Helden von „Blut und Eisen" ihre Hymnen singen, stimmen vielleicht morgen schon ihre Harfen zur Verherrlichung von Pulver und Feuerflammen, in denen alles vergeht, was einer edleren Kultur der Menschheit für groß und schön gegolten.

Mögen also auch noch so viele und noch so laute Stimmen uns das Lob und die Größe hervorragender Personen, ihrer Werke und Erfolge verkünden, so sind wir vor den fatalsten Täuschungen nicht sicher; der Umschlag wird erfolgen.

Wäre die Reaktion gegen einseitige Verherrlichung von hervorragenden Persönlichkeiten oder Zeiterscheinungen jedesmal in reinen sittlichen Begriffen und Absichten begründet, so würden wir uns mit ihr leicht verständigen. Aber man braucht nur eine gewöhnliche Beobachtungsgabe und ein kleines Maß von Weltkenntnis zu besitzen, um zu erkennen, woher die Opposition gegen das, was die meisten für groß und rühmenswert halten, eigentlich stammt. Man eifert gegen die höheren Stände, wenn man selbst gerne zu ihnen gehörte und nicht dahin ge-

Digitized by Google

langen kann; man tadelt den Pomp der Großen, weil man ſich beim Anblick derſelben ſelber arm und unanſehnlich fühlt. So ärgert man ſich an den Ehren und Auszeichnungen hervorragender Geiſter, weil man ſelbſt der Ehren bedürftig iſt und die eigene Entbehrung im Anſchaun der reichen Beſcheerungen der Anderen doppelt empfindet. Wir tragen in unſerer Seele einen Anſpruch auf Glück, wohl auch das Bewußtſein einer Kraft, die nicht zur vollen Entfaltung kommt, ein Sehnen nach perſönlicher Geltung, welches in demſelben Maße unbefriedigt bleibt, als unſere Nebenmänner, mit welchen wir uns trotz ihrer anderen Art und Richtung nach dem ſittlichen Werte vergleichen möchten, die Gunſt der Götter und der Menſchen erfahren. Die philoſophiſche Weltverachtung, die Verhöhnung der Zeitideale, der Zorn gegen die Erdengötter, der Aufſchrei der Vernunft gegen den von den Zeitmächten ausgehenden geiſtigen Druck iſt meiſtens nicht ſo ernſt gemeint und nicht ohne Affektation. Das haben die Alten ſchon am zerriſſenen Mantel des Antiſthenes herausſchauen ſehen. Und wenn ein neuerer italieniſcher Dichter (Giuſeppe Giuſti, nach der Ueberſetzung von Paul Heyſe) ſchreibt:

„O wer dem Leichenſtein
Entrinnen könnte!
Doch bitten will ich drum
Im Teſtamente:
Auf meinem Hügel ſei
Kein Spruch zu leſen.
Laßt euren Nächſten doch
Friedlich verweſen,
Heuchelnde Schwätzer,
Ruhmüberſchätzer,
Marmorverderber ihr
Und Denkſteinſetzer!“

Digitized by Google

so steht der Dichter darum noch schwerlich auf dem Standpunkt des hl. Philippus Neri, so wenig als Göthe, der dem Heiligen wegen seines berühmten Wahlspruches spernere se etc. eine Art von akademischer Huldigung darbringt.

Wir können es uns aber hier nicht versagen, auf zwei Zeichen unserer Zeit hinzuweisen, welche für unsern Zweck lehrreich sind.

Das erste ist die Beobachtung, daß wohl eine volkstümliche, manchmal fast plebeische Gegnerschaft besteht gegen alles, was unseren devoteren Vorfahren Gegenstand des Ruhms, der Huldigung und Glorifikation gewesen; aber es ist nicht die Beseitigung der Sache selbst beabsichtigt, nicht die Ueberwindung des Prinzips, sondern nur eine Verschiebung des Standpunktes. Man will nicht den Götzendienst als solchen zerstören, nicht den falschen Schein der Weltdinge zerstreuen, sondern man wechselt nur die Götter und möchte an die Stelle der einen Größe eine andere setzen. Viele eifern gegen königliche Vorrechtsansprüche und dünken sich doch selbst Könige in ihrem Reiche. Die bürgerlichen Bewerbungen um Ehrenkronen sind nicht geringer als die aristokratischen es je waren; darum blühen die Lorbeeren jetzt nicht mehr so sehr für die Männer der großen Welt, welche die Geschichte der Völker machen, sondern für die bürgerlichen Tugenden und Künste.

Indessen ist der Bürgerstolz noch nicht so rein entwickelt, oder vielleicht schon wieder in einer Rückbildung begriffen; man möchte sich am liebsten doch gerne heimisch machen in den Räumen und Lebenskreisen der Aristokratie und es bleibt wahr, was in seiner spöttischen Art

Digitized by Google

H. Heine von den Adelichen ſagt: „Sie müſſen uns ſehr ſchlecht behandeln, wenn ſie uns mißfallen ſollen.“ Die Löſung des Rätſels iſt übrigens einfach: man braucht einander! Das Emporkommen des bürgerlichen Elementes über die Ariſtokratie macht ſich nur durch die größeren Maſſenverhältniſſe bemerklich; die Formen ihrer Feſte und Ovationen ſind weitläufiger, maſſenhafter, breitſpuriger, und daneben hebt ſich dann die ariſtokratiſche Vornehmheit und der edlere Geſchmack der Wenigen wieder vorteilhaft ab. Begreiflich aber iſt es, daß bei der demokratiſchen Selbſtverherrlichung die ſchwachen Seiten der Sache leichter zu tage treten. Man iſt einander perſönlich und geſellſchaftlich zu nahe, kennt einander zu gut und erblickt hinter dem gleißenden Schimmer des feſtlichen Purpurs das fadenſcheinige Untergewand, die ordinäre Wirklichkeit. Man erlebt es mit eigenen Sinnen, daß Gunſt und Laune wechſeln, daß die aus Zucker und Wachs gebaute Größe ſchmilzt, die Charaktere wanken und die Götterbilder, wenn der Duft des Weihrauches ſich verzogen, zu ganz gewöhnlichen Menſchengeſichtern werden. „So lange man von ferne das Gebrüll des Löwen hörte, klang es ganz erſchrecklich; als man ihn aber in der Nähe ſah, da kam er uns ganz ordinär vor.“ Der alte mythiſche Heroenkult hat immer noch etwas Heiliges im Vergleiche mit dem modernen Perſonenkultus, der doch nur eine Traveſtie, eine afterreligiöſe Komödie iſt, eine Mißgeburt des geiſt- und phantaſieloſen Rationalismus, welcher nicht erfindet, ſondern nur alles verderbt.

Die zweite Beobachtung aber geht dahin, daß die moderne Menſchenvergötterung in Schwung gebracht wird

Digitized by Google

zur selben Zeit, in welcher die maßgebende Weltphilosophie den Wert des Menschengeistes und die Bedeutung der Persönlichkeit aufs tiefste herabdrückt. Der Einzelne soll, in dem spinozistisch-buddhistisch-darwinischen Wirrwarr unserer herrschenden Geistesrichtung, möglichst wenig bedeuten und der Wert des Mannes zurücktreten hinter der Idee, welche in ihm sich verkörpert und welche doch nicht sein Eigentum sondern das Produckt des Zeitgeistes ist. Ehedem haben Männer wie Lessing und Schiller die ganze Schwere eines Menschenschicksals durchkämpfen und mit dem Zeitgeist ringen müssen, ehe man ihnen im Leben und im Tode eine Stätte der Ruhe und Anerkennung gegönnt hat, heute errichtet man einem Manne ein Denkmal in Erz, nicht etwa weil er ein großer Denker und Dichter oder ein Freiheitskämpfer oder ein Vaterlandsretter gewesen ist, sondern weil ihm ein Lied gelungen, eine Art Inspiration, ein Geistesfunke, der aus dem Weltgeist entsprungen und der wie eine elementare Kraft in den dafür besonders bereiteten Gemütern nachzittert. Nicht dem Manne, sondern der Idee setzt man das Denkmal des Sängers der „Wacht am Rhein." Wie leichten Sinnes läßt man die Personen wieder fallen! Man braucht nur den Namen für eine Sache, und wenn der Name nicht mehr zieht, so wirft man auch die Person weg. So feiern heute gewisse französische Vaterlandsfreunde die Jeanne d'Arc, um diese „moralische Kraft auszunützen;" das Mädchen von Orleans ist ihnen gleichgültig, sie brauchen ihren Namen nur als Losungswort.

Daher schätzt man auch die Männer nicht nach dem, was die Person eigentlich groß und schätzenswert macht, nach den Eigenschaften des Charakters und des inneren

Digitized by Google

Menschen. Man anerkennt keinen inneren Zusammenhang zwischen den Tugenden eines Mannes und seiner geistigen Bedeutung. Man preist also an dir, was nicht du selbst bist; wie kann dieser Kultus dich befriedigen und beglücken!

Schon über das, was persönliches Mannesverdienst ist, lassen sich unter Verständigen verschiedene Ideale festhalten, und wir geben hier das Wort einem Schriftsteller, welcher die Kulturarbeit der Neuen Welt aus eigener Anschauung kennen und schätzen gelernt. Er sagt: „Schlachten zu gewinnen, Reiche über den Haufen zu werfen unter einem allgewaltigen Führer, Länder zu verheeren, Völker in das Joch zu schmieden, wahrlich dazu braucht es keinen starken Nationalgeist, keine außerordentliche Kraft. Das treffen die Hunnen und Tataren und Turkomanen ebensowohl, noch besser. Unter einem Attila, Timur, Soleyman trafen sie es auch. Aber als schaffender Geist sich in die furchtbare Einöde einer Wasserwüste hinsetzen, mit der Natur ringen, mit der Wildnis, Hitze, Kälte, den Fluten streiten, ausharren im Kampfe, den kein Zeitungslob auf die Nachwelt bringt, das ist ein Funke Prometheus'schen Feuers, das ist wahre Manneskraft" (Ch. Sealsfield).

Gerne möchten wir von einer noch schlimmeren Verwechslung wahrer und falscher Größe schweigen, nämlich von der Wahrnehmung, daß von einem Teil unserer zeitgenössischen Litteratur geradezu mit bewußter Klarheit gegen das vorgegangen wird, was sittliche Größe und Reinheit des inneren Menschen bedeutet, und daß man für „öffentliche Charaktere" die Beobachtung der göttlichen Sittengesetze als beschränkten Standpunkt bezeichnet. Leute dieser Richtung haben zu ihrem Symbol „die alte

Digitized by Google

Ruhme, die Schlange", und der irdische Erfolg, wie ihn die Schlange gehabt, ist ihr Ideal.

Aber wenn man es mit der Sittlichkeit auch ernster nimmt, mit welchen Opfern an Glück, an höheren geistigen Gütern muß der Ruhm erkauft werden! Hekatomben muß man dem Götzen opfern, eigenes und fremdes Glück, eigenes und fremdes Gewissen muß man preisgeben können! Und das alles ohne jene gemütlichen und sittlichen Entschädigungen, welche die Opfer erleichtern; ohne Liebe, welche allein das Leben lebenswert macht, ohne Hoffnung auf Dauer, ja ohne Glauben an den eigenen Wert!

Wenn sich nun das alles so verhält, so wird doch am Ende alle Absicht und aller Zweck des Personenkultus vereitelt. Es ist nicht mehr der Mühe wert, nach den Ehren zu streben, welche der Pöbel erweist, und noch weniger, dafür Opfer zu bringen; es fehlt der innere Wert der Personen, die man auf den Schild hebt, die wirkliche Achtung vor denselben; man hat keinen festen Grund, auf den man baut, und keinen Pol, den man unverrückt vor den Augen haben kann, es ist alles nur für den Augenblick berechnet. Man erwartet darum auch vergebens von der Nachwelt, ja auch nur von den großen Massen der Mitlebenden, Pietät gegen die Ruhmesdenkmäler der Zeitgötzen oder selbst wahrhaft verdienter Männer. Seht euch die zerstörten Bildsäulen an! Was ist dem Pöbel ein Humboldt oder ein Freiligrath oder Mörike, nachdem man ihm gestattet hat, die Bilder der Heiligen Gottes zu zertrümmern und die Gotteshäuser zu beschmutzen. Ueber die Gräber, an denen Lobeshymnen gesungen und Kränze gewunden worden, geht gar bald der Pflug; die Marmorsteine werden zu Kalk gebrannt. Da wundert

Digitized by Google

man ſich über die modernen Barbaren, welche nicht wenigſtens den Kunſtwert der Monumente ſchätzen und ſchonen, als ob man die Kunſt ehren und verſtehen könnte, wo man die Pietät für das Geiſtige, Hohe und Große zerſtört hat.

Dem Volke aber in ſeinem ehrlicheren Teile fehlt bald auch der Glaube an das Hohe und Heilige, weil man ihm in dieſen Beziehungen gar ſonderbare Zumutungen macht, und es traut den pompöſen Feſtreden, Leichenpredigten und Nekrologen nicht mehr; man macht wohl Anſpruch auf jene redneriſchen Leiſtungen, welche die Kunſt des Redners zeigen ſollen; aber die ernſteren Männer ärgern ſich daran, die frivolen haben ihr Geſpött, erbaut und ſittlich gehoben wird keiner. Demjenigen aber, der all den Feſtjubel und alle die Kultakte des modernen Götzendienſtes vor Augen ſehen und wohl auch ſelbſt mitmachen muß, dem fallen die Worte des Propheten ein: „Ich haſſe und verſchmähe eure Feſte, und nicht nehme ich an den Geruch eurer Verſammlungen. Wie ihr mir darbringt euere Brandopfer und Gaben, nehme ich ſie nicht, und die Gelübde eueres Maſtviehes ſehe ich nicht an. Entferne von mir den Lärm deiner Lieder, und die Geſänge zu deiner Leier höre ich nicht“ (Amos 5, 21—23).

2. Chriſtlich religiöſe Wertſchätzung der menſchlichen Perſönlichkeit.

Die Bedeutung der menſchlichen Perſönlichkeit hängt auf das engſte zuſammen mit dem Glauben an einen perſönlichen Gott. In allen denjenigen Religionen, die einen perſönlichen Gott vorausſetzen, beſteht die Vorſtellung oder die Lehre von einer inneren geheimnisvollen

Digitized by Google

Kraft, wodurch der Mensch, wie er aus der Hand Gottes hervorgegangen, nun auch zu der Höhe der Gottheit erhoben und mit Eigenschaften der Gottähnlichkeit ausgestattet werden soll; eine Apotheose, die man im guten oder auch im verkehrten Sinne verstehen kann. Was dem allgemeinen Gedanken nach die Bestimmung jedes Menschen ist, sein eigenes Wesen nach dem Vorbilde der Gottheit durch Wachstum in Erkenntnis und Tugend zu veredlen und sich von der Gottheit selbst die Hand reichen zu lassen, um über das irdische Dasein zur Höhe göttlichen Lebens der Weisheit und Gnade emporgehoben zu werden, das ist in der Erinnerung der Völker an einzelnen hervorragenden Männern im eminenten Maße vollzogen; der Mythus von den Heroen der Vorzeit beruht darauf, daß gewisse Ahnen als Könige, als Gesetzgeber, als Wohlthäter und Förderer ihres Volkes, als Wunderthäter, Befreier oder Erfinder sich in die Sphäre einer höheren Gottesgemeinschaft, nicht ohne Hilfe der Gottheit selbst, erhoben haben, um in dieser mystisch erhöhten Form der Unsterblichkeit fortzuleben und fortzuwirken in einer gewissen Mittlerstellung zwischen der Gottheit und den Erdenbewohnern. Selbst die islamitischen Völker haben ihre heiligen Ahnen, denen ein religiöser Kultus geweiht wird.

Wir werden nun zunächst an dieser Stelle nicht auf den innerlichen und wesentlichen Unterschied zwischen der altmythischen Apotheose und der christlichen Heiligenverehrung eingehen und nicht früher Gesagtes wiederholen. Wir wollen einen Augenblick von den Heiligen Gottes, d. h. von den großen Werkzeugen Gottes in seinem Reiche im Himmel und auf Erden nicht anders reden, als auch der Protestant von den Auserwählten Gottes, von den

Digitized by Google

durch Gnade und eigene Wirksamkeit in der Kirche hervorragenden Männern und Frauen als Gegenständen pietätvoller Bewunderung und Nacheiferung reden könnte. Wir werden nur einige Gedanken aus der christlichen Lehre und Uebung für unsern gegenwärtigen Zweck verwenden.

Wie Christus selbst unter seinen gläubigen Anhängern einzelne persönlich ausgezeichnet und für besondere Dienste und Ehren erwählt und vorgezogen hat, so hat sich der Gedanke einer hierarchia coelestis et terrestris als eine ganz unmittelbare Folge des Wertes der menschlichen Persönlichkeit innerhalb der christlichen Gnadenordnung entwickelt. Die beiden Grundpfeiler des katholischen Materialprinzips, einerseits das himmlische Element der Gnade und Gnadenwahl, andererseits die persönliche, auf freier Selbstbestimmung ruhende menschliche Thätigkeit stehen unerschüttert am Beginne der Geschichte der christlichen Kirche. Die Gnadenwahl selbst, vermöge deren Gott aus unverdienter Liebe und Erbarmung die Seinen auswählt und an sein Herz zieht (Jerem. 31, 3), die Austeilung der Gnaden und Güter nach verschiedenem Maße, sodann aber auch auf Seiten der Menschen das verschiedene Maß der persönlichen Selbstthätigkeit und Kraftaufwendung ergeben Unterschiede und Vorzüge, welche ebensowohl Gnadenvorzüge als persönliche Mehrwertigkeiten genannt werden können. Wir gelangen auf diesem Wege zu dem Gedanken der persönlichen Selbstunterscheidung der Erlösten auf Grund der guten Werke, sowie zum opus supererogatorium. Auch hierüber wollen wir nicht früher Gesagtes wiederholen [1]).

1) Q.-Schr. 1872 S. 3 ff.: „Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit".

Digitized by Google

Es legt sich uns aber auch hier wieder eine zweifache Betrachtung nahe, welche je ein Element der Wahrheit enthält.

Wir sollen ja den Gegensatz zum Egoismus, in welchem das menschliche „Ich" sich so wichtig macht, predigen. Im Weltleben, im unabgetöteten Menschen steht das „Ich" immer im Vordergrund. Wir empfinden es als einen Widerspruch mit der christlichen Heilslehre, um nicht zu sagen mit der christlichen Demut, wenn das Ich sich vordrängt, als ob der Einzelne für sich und aus sich etwas Großes bedeute oder vermöge. Man verkündet es uns eindringlich, daß wir nur durch Gnade sind, was wir sind (I Kor. 15, 10), und daß es im besten Falle wenig genug ist, was wir unnütze Knechte Gottes (Luk. 17, 10), zu thun vermögen. Wir finden es zumal aufdringlich, wenn Einer, der vermöge seines Amtes und seiner Sendung eine Machtfülle und Auktorität repräsentiert, es vergißt, daß er nur der Gesandte ist, und nicht der Herr, wenn er seine Person in einer Weise geltend macht, als ob er auf seinen Schultern ein Königreich, oder in seinem Busen die Entscheidung über Krieg und Frieden, über gutes und schlechtes Wetter trage. Man verstattet schon ungern einem Schriftsteller das anspruchsvolle „Wir", wo er doch nur seine Person und Ansicht preis gibt und nicht als Sprecher für eine hinter ihm stehende und zustimmende Mehrzahl erscheint; und doch ertragen wir das „Ich" im litterarischen Stil oft noch schwerer. Es scheint also, daß wir Ursache hätten, die Urteile über den Wert der einzelnen Person etwas herabzustimmen.

Wenn nur wenigstens immer diejenigen in den Vorder-

Digitized by Google

grund träten, welche wirklich geistig Auserwählte sind und die es verdienen, mit Glanz und Ruhm Anderen voranzuleuchten. Aber in den meisten Schichten der menschlichen Gesellschaft, in den meisten Zweigen menschlicher Berufsthätigkeit macht sich die Mittelmäßigkeit breit, während das wahre Verdienst und die segensreiche Arbeit verborgen bleibt. Daher sind die Ehren, welche wir den von der Tagesmeinung Emporgehobenen erweisen, zumeist der Mittelmäßigkeit dargebracht, dagegen die wahrhaft Würdigen, die innerlich Großen und Vornehmen werden auf die Vergeltung im Jenseits verwiesen.

Aber diese Sache hat doch auch ihre andere Seite. Selbst auf die Gefahr hin, der Paradoxie beschuldigt zu werden, möchten wir hier einmal ein Lob auf die Mittelmäßigkeit ausbringen.

Man redet so viel von dem Neide der Mittelmäßigkeit gegen das wahre Verdienst, von einem Bunde der Mittelmäßigen gegen wirklich überragende Größe. Es gibt aber auch einen Neid der Niedrigen gegen die Mittelmäßigen, und doch hängt von einem ordentlichen Mittelschlag der Menschen in einer Körperschaft oder Gemeinde das Gedeihen des ganzen, die Förderung der gemeinsamen Zwecke oft viel mehr ab, als von den genialen Menschen, in welche sich ihre Mitmenschen nicht hineinfinden und die selbst ihrerseits sich in den gemeinen Lauf der Dinge nicht schicken können. Bei weitem das meiste Gute und Dauernde in der Welt wird durch die ruhig aber stetig wirkende Kraft und Tugend der Mittelmäßigen bewirkt, wenn man nur beim Worte bleiben und die „Mittelmäßigen" nicht mit den Lauen und Halben verwechseln will. Die Tage von mittelmäßiger Temperatur

Digitized by Google

der jeweiligen Jahreszeit sind dem Gedeihen der Vegetation und der Fruchtbarkeit des Erdreiches günstiger, als die großen Ueberraschungen von gewaltigen Wettern oder die Tage des heißesten Sonnenbrandes. Mögen wir auch die großen Erfinder, die kühnen Unternehmer und Bahnbrecher als Wohlthäter der Menschheit anerkennen und von ihnen alle wirklichen Fortschritte auf der Bahn der menschlichen Kulturentwicklung ableiten, so vermögen sie doch nichts ohne die thätige und tüchtige Mithilfe der Mittelmäßigen; ja nur im Vertrauen auf die Energie des Mittelschlages der Rechtschaffenen können große Pläne in Angriff genommen werden. Die mittelmäßigen Landwirte und Gärtner bereichern den Markt mit ihren Früchten und Lebensmitteln; der Mittelstand von Gewerbtreibenden ist notwendig, damit eine Stadt an den Vorteilen der neuen Erfindungen in Industrie und Kunst Anteil gewinne. Selbst im Bereiche der Schule und des Unterrichts leisten nach vielen Seiten hin die Mittelmäßigen mehr als die Genialen, für deren vorgreifende Gedanken und Einfälle auf dem großen Markte wenig Nachfrage ist; und daß oft aus den mittelmäßigen Studenten die brauchbarsten Beamten oder Seelsorger hervorgehen, ist bekannt.

Diesen Mittelmäßigen aber, also den Leuten vom tüchtigen Mittelschlag möchten wir nun eben auch ihr Verdienst und ihre persönliche Ehre zuteilen; jeder von ihnen repräsentiert eine Kraft, eine Tugend, eine Würde, einen Gnadenstand, und seine persönliche Bedeutung soll ihm durch den Neid der Schlechten nicht verkümmert werden. Auch der Mittelmäßige darf von seinem Ich sprechen und darf sich nicht bloß als Nummer sondern

Digitized by Google

als Person fühlen. Wer weiß, wie wenig oder wie viel ihm noch fehlt, um zu den Großen und Gepriesenen zu gehören; vielleicht hätte nur ein wenig Glanz der äußeren Umstände, edle Geburt oder Gunst der Menschen dazu gehört. Erst von da an, wo wir das wirkliche Verdienst der tüchtigen Arbeit, der einfachen anspruchslosen Tugend des christlichen Durchschnittsmenschen verstehen, gewinnen wir auch den richtigen Blick für das opus supererogatorium oder für diejenigen Leistungen, welche über das Mittelmaß hinausgehen, sowohl im natürlichen als im sittlichen Sinne.

Für unsern Zweck soll damit vorerst nur gesagt sein, daß wir das persönliche Verdienst schätzen, wo immer es uns auch begegnet, nicht bloß bei denen, welche „auf der Menschheit Höhe" stehen, sondern auch bei denen, welche mit nur zwei Talenten gewuchert und zwei dazu gewonnen haben und als treue Knechte befunden worden sind (Matth. 25, 22. 24). Aber allerdings, wenn man es so recht vor die Augen hinmalen will, was eine Person von Beruf, Geist und Kraft zu leisten vermag, so muß man die Beispiele von geschichtlich hervorragenden Größen nehmen, weil große Schrift leichter zu lesen ist als kleine.

Was ein Mann wert ist in schwerer Zeit, das lehren uns die großen Feldherrn und Sieger, die berühmten Gesetzgeber [1]). Daß aber selbst ein Knabe David mit dem Sieg über Goliath ein Heer von Philistern zerstreut, daß selbst eine Frau wie Judith den Holofernes und seine Kriegsschaaren schlägt, daß ein fremder Sklave wie Joseph in Ägypten als Retter des Vaterlandes geehrt wird, das

1) Weiter ausgeführt ist dieser Gedanke in Anwendung auf die Heiligen Gottes bei A. M. Weiß, Apologie des Christentums V S. 676 ff.

Digitized by Google

hat nicht bloß geschichtliche sondern symbolische Bedeutung. Der Wert der Person steigt nicht im gleichen Maße mit den natürlichen Kräften und menschlichen Machtmitteln, welche für einen großen Zweck aufgewendet werden, sondern in dem Maße, als die Person in den Bereich einer überirdischen Bestimmung emporgehoben und zur Trägerin und zum Werkzeug einer göttlichen Gnadenwahl gemacht wird. Als der Sohn Gottes Menschennatur annahm und in das Verhältnis der persönlichen Lebensgemeinschaft mit den Menschen trat, hat er den Wert der Menschenperson noch in einer übernatürlichen Weise erhöht und seinen Jüngern Anteil an seinen eigenen Interessen und Lebensaufgaben gegeben. Mit den großen Aufgaben, welche Christus seinen Aposteln und Jüngern als Mitarbeitern für die Wahrheit (III Joh. 8) und als Säulen und Baumeistern seiner Kirche gestellt hat, sind sie selbst gewachsen und durften das Gewicht ihrer eigenen Person gegenüber ihren Gegnern und Widersachern wie ihren Schülern geltend machen. So redet, wie einmal Fenelon ausführt, der hl. Paulus in seinen Sendschreiben öfters von sich selbst. Hinsichtlich seiner Geburt erklärt er, daß er ein römischer Bürger sei, und er behauptet sein Recht so kräftig, daß er seinem Richter Furcht einflößt. Er sagt, er habe nicht weniger gethan als die größten unter den Aposteln; er habe, was die Lehre betreffe, nichts von ihnen gelernt, und was das Apostelamt angeht, nichts von ihnen empfangen; er habe mehr gearbeitet und gelitten als sie, habe dem Petrus ins Angesicht widerstanden, „weil er zu tadeln war" (Gal. 2, 11); er sei bis in den dritten Himmel entzückt worden; sein Gewissen werfe ihm nichts vor, er sei ein auserwähltes Werkzeug für

Digitized by Google

die Bekehrung der Heiden. Endlich ſpricht derſelbe Apoſtel zu den Gläubigen: „Seid meine Nachfolger, wie ich Chriſti“ (I Kor. 11, 1). Welch edle Größe liegt darin, ſo einfach von ſich zu ſprechen [1]).

Alſo es ſteht dem Chriſtenmenſchen nichts im Wege, ſein Ich geltend zu machen; er mag ſich ſeines Wertes bewußt ſein; denn darauf beruht zum Teil die Fähigkeit, für einen hohen Beruf ſeine Kraft und ſein Leben einzuſetzen. Die meiſten Großthaten, ſelbſt der Martertod, beruhen auf der Fähigkeit, ſeine Perſon zu opfern in dem Glauben, daß das Opfer einen Wert habe für das Ganze. Es weiß aber jeder Kundige, mit welchen ſittlichen Anſtrengungen, mit welchem Streben und Ringen der Seele wider den Geiſt der Welt jene Gnaden errungen werden müſſen, welche unſrer Perſon einen Wert vor Gott verleihen, er weiß auch, welchen Täuſchungen die Urteile über den eigenen Wert ſelbſt bei den Auserwählten unterworfen ſind. Selbſt denen, welche Gewalt haben, auf Schlangen und Skorpionen zu treten, iſt geſagt: „Freuet euch nicht darüber, daß euch die Geiſter unterthan ſind, freuet euch vielmehr, daß eure Namen eingeſchrieben ſind im Himmel“ (Luk. 10, 19. 20). Wie im Weltleben alles Gedeihen und jeder Fortſchritt auf einem Weltkampf aller guten Kräfte beruht, welchem Anſehen, Ruhm und Auszeichnung als Lohn in Ausſicht ſteht, ſo fordert es auch einen ſteten ſittlichen Kampf, um das Ich zu bewahren und zur Entfaltung zu bringen. In dieſem Kampf geht aber eben die Perſon, die Eigenart nicht verloren; der Einzelne iſt nicht bloß eine Figur,

1) Inneres Seelenleben. Bearb. von P. J. Brucker. S. J. Einſiedeln 1882. S. 426.

Digitized by Google

welche ihren Wert verliert, wenn das Spiel zu Ende ist, es gilt nicht bloß der Name, sondern es gilt der Mann. Wir schätzen zwar die Heiligen unserer Kirche durchaus nicht nach ihren Großthaten in der Welt, wie umgekehrt nicht unbemerkt geblieben ist, daß jene Könige, welche die Kirche zu ihren Heiligen zählt, nicht auch zugleich die glorreichsten Regenten gewesen; aber wo die Heiligen, Männer und Frauen, eingegriffen haben in das öffentliche Leben, als Bischöfe, Verteidiger des Glaubens und göttlichen Rechtes in Wort und Schrift, als Staatsmänner und Kirchenfürsten, da haben sie ihrer Zeit, ihrer Umgebung und ihren Werken das Gepräge einer festen und entschiedenen Eigenart aufgedrückt; ein Hieronymus und Augustinus, ein Leo I und Gregor I und Gregor VII, ein Thomas von Aquin und eine Katharina von Siena: das sind nicht bloße Typen oder Schemen, sondern kräftige charaktervolle Persönlichkeiten, die keck lich ihr Ich geltend machen.

Es ist aber tief in der christlichen Weltanschauung begründet, daß wir den Mann nicht bloß um des äußeren Erfolges willen für groß halten. Zwar gibt es Erfolge, welche man nicht allein auf Volkes Stimme sondern auch auf Gottes Stimme zurückführen kann. Nicht bloß die Menschen erheben auf die Ehrenstellen die Männer des Erfolgs und der That; es gibt noch eine höhere Fügung, welche Würden erteilt und Throne besetzt. Aber es ist damit nicht ausgeschlossen, daß die geistigen und sittlichen Vorzüge auf denen ruhen, welche in den Niederungen der gesellschaftlichen Ästimation stehen, aber durch ihr stilles opfervolles Berufswirken von unten herauf den Boden bereiten und die Wege ebnen und die Throne

Digitized by Google

der Großen stützen. Der Ruhmestitel des Christen liegt ohnehin nicht in denjenigen Dingen, welche von der Gunst des Augenblicks und von zufälligen Vorzügen abhängig sind, sondern er liegt in unserer persönlichen Stellung zu Christus, darin besteht der Grund unseres Rühmens (II Kor. 11, 10); und darnach ist uns der Kleinste im Gottesreiche mehr als der Größte der Welt.

Daß der richtige Maßstab für Schätzung wahrer Größe nicht von dem eigenen Bewußtsein des Mannes über seine Bedeutung und über die ihm anvertraute Stellung genommen werden darf, ist ohnehin klar. Laudet te alienus! Warte ab, bis die Andern dich loben! Aber wichtiger ist noch, zu fragen, wer die Lobspender sind und was sie mit ihrem Lobe bezwecken; oder auch, ob diejenigen, welche uns ins Angesicht loben und Ovationen darbringen, auch im stillen so denken und in Thaten wahr machen, was sie in Worten gelobt und gesagt. Ferner ist es zwar menschlich richtig gedacht, wenn man nicht erst nach dem Tode sondern noch während des Lebens und Wirkens sein Lob hören und den Ruhm seiner Arbeiten und Triumphe genießen möchte; und selbst wenn es des Ruhmes und der Anerkennung nur wenig ist, so ist immerhin „besser ein lebendiger Hund als ein toter Löwe“ (Pred. 9, 4). Es bleibt ja auch wahr, was Jean Paul sagt: „Luft und Lob ist das einzige, was der Mensch nicht entbehren kann.“ Wenn die Ehre als solche eine sittliche Berechtigung hat und ein sittliches Gut werden kann, so kann auch Ehrenerweisung und Lob dem tüchtigen Manne von sittlichem Nutzen sein, seinen Anstrengungen neuen Schwung geben, unter Umständen auch die Ziele und Richtungen zeigen, nach welchen hin Lohn,

Digitized by Google

Dank und Erfolg errungen werden kann. Aber wie wenig können gerade die Hochgestellten des ehrlichen Lobes sich erfreuen! Wenn die Feste verrauscht, die Kränze verwelkt, die Ehrenpforten abgebrochen sind, wenn der Staub hinter dem Wagen des scheidenden Gefeierten emporwirbelt, wenn der künstliche Enthusiasmus zerfließt und die Leute wieder zu ihrem Tagesgeschäft zurückkehren, da zuckt vielleicht noch da und dort ein Flämmchen der Begeisterung aus der Asche auf, aber die Gedanken der Leute sind bei anderen Dingen, wenn es gut geht, oder sie denken, wenn es weniger gut geht, an die bittere Hefe, welche im Kelche der Begeisterung zurückgeblieben ist.

Wir schätzen auch das Kleine, wenn es in seiner Art gut ist und seinen Zweck erfüllt, und gönnen ihm sein Lob und seine Ehre. Aber wir verwahren uns dagegen, daß das Kleine sich wichtig mache und im Bunde mit dem Zeitgeist und der Mode das Urteil der Menge bestimme. Es mag sich Jeder dessen rühmen, worin er Meister ist und Andere überragt. Der Schöpfer hat am Ende jedem Menschen eine Naturgabe geschenkt, vermöge deren er zu einer Sache besonders geschickt ist, so daß er dadurch gewisse Distinktion erfährt; das ist eine ebenso weise als gütige Einrichtung der göttlichen Vorsehung. Aber der Ruhm, den diese besonderen Gaben für sich beanspruchen, ist nicht immer echt, und selbst wo sie wirkliches Verdienst erzeugen, sollte die Blume nicht der Kranz sein wollen. Man denke nur an gewisse künstlerische Talente und die Art und Weise, wie dieselben sich den Mitmenschen bemerklich machen und ihr Lob fordern. Was ist aufdringlicher und reklamesüchtiger, was zugleich einseitiger und für die Menschheit entbehrlicher, als ge-

Digitized by Google

wisse Kunstübungen oder als manche Kunstjünger, die sich gebärden, wie wenn um ihrer absonderlichen Genialität willen alle Lorbeeren der Welt gewachsen wären. Verhalten sich doch die meisten Künste zu den übrigen Gütern der Menschheit nur wie das heitere Spiel zum Ernste des Lebens. In allen vier Evangelien kommt der Name Kunst gar nicht einmal vor; so wenig gehört irgend eine Kunst im spezifischen Sinne zu den wesentlichen Lebensbedingungen der Christenheit und zu den ausschlaggebenden Heilsgütern. Selbst über die Redekunst urteilt der Apostel, welcher des Wortes am mächtigsten war, mehr im ablehnenden Sinne (II Kor. 2, 4).

Wir ziehen aus diesen letzteren Bemerkungen zunächst die Folgerung, daß wir den ausschließlichen Ruhmesansprüchen einiger weniger vorgezogener Geister den Satz gegenüberstellen, es sei jedes Verdienst zu ehren, welches auf persönlicher Tüchtigkeit beruht, also sowohl das der Großen, als auch das der Kleinen vor der Welt. Und wir finden in der That diesen Grundsatz nirgends besser und klarer ausgedrückt, als in den christlich kirchlichen Gebräuchen bezüglich der Seelsorge, besonders aber der Totenbestattung, der Totenliturgie, der Grabstätten und der Erinnerung an die Toten. Hier kommt es so recht zum Ausdruck, daß uns alles an der „Seele" liegt, und daß die Seele des Armen und des Reichen, des Hohen und des Geringen vor Gott nur soviel gilt, als sie im Erdenleben die persönliche Nachfolge Christi geübt. Selbst wo es nicht vermieden werden will, daß Unterschiede des Standes und Berufes heraustreten, so weiß und will doch die christliche Gemeinde, daß auch nicht die geringste

Digitized by Google

und von der Welt vergessenste Seele von der Kirche vergessen und von deren Ehren ausgeschlossen werde.

3. Folgerungen.

Im bisherigen dürften, wenn auch kurz und nur andeutungsweise, so ziemlich die Voraussetzungen erschöpft sein, welche für Beurteilung der verschiedenen Formen des Personenkultus maßgebend sind, und wir können die Folgerungen daraus ziehen.

1. Es widerstrebt der christlichen Auffassung nicht, daß das Verdienst hervorragender Männer gepriesen werde. Es gilt für die in Christus befestigte Persönlichkeit noch in höherem Grade, was Sir. 44, 1 ff. steht: „Lasset uns loben ruhmwürdige Männer, und zwar unsere Ahnen nach ihren Geschlechtern. Vielen Ruhm hat ihnen erteilt der Herr nach seiner Größe von der Urzeit an. Herrscher waren sie über Reiche, groß an Macht und mit ihrer Einsicht ausgerüstet . . . Alle diese haben bei den Geschlechtern ihres Volkes Ruhm erlangt, wie sie in ihren Tagen in Ehren gehalten wurden . . . Männer der Begnadigung, deren Tugenden nicht erloschen . . . Ihre Leichname sind im Frieden im Grabe, doch ihr Name lebt von Geschlecht zu Geschlecht. Von ihrer Weisheit erzählen die Völker und ihr Lob verkündet die Gemeinde."

2. Innerhalb der christlichen Gesellschaft findet auch das bescheidene Verdienst, die Tugend welche nicht nach außen glänzt, Achtung und Anerkennung, wie auch nicht bloß die oberen Stände der Ehren wert gehalten werden, sondern jedem Stande, welcher sich nützlich dem Ganzen einfügt, Achtung und Verdienst zukommt. Verachtung trifft nur den, der sich persönlich der Ehren seines Standes

Digitized by Google

unwürdig macht. Es wäre ein schlimmes Zeichen, wenn der Ruhm und Preis der Großen darunter litte, daß man auch dem stillen redlichen Walten und Wirken der Geringeren ein Körnchen Lob spendet. Die großen Bäume verdecken manch duftendes Blümchen durch ihren Schatten; aber die letzteren schmücken doch auch den Garten. Die Kinder des Glücks und die Erdengötter sollen den armen Sterblichen nicht neidig sein, wenn man deren Arbeiten etwas gelten läßt und vielleicht an ihrem Sarge ein freundliches Wort spricht.

3. Man soll zwar vor dem Tode niemand selig preisen; aber es ist darum nicht durchaus nötig, erst die Toten zu loben und ihre Werke anzuerkennen. Von freundlichen Rezensionen und Rezessen an bis hinauf zu den Jubiläumshuldigungen gönnen wir jedem die verdiente Freude und Ehre; die Kirche selbst hat eine Reihe von Zeremonien und Sinnbildern, und benützt verschiedene Anlässe, um die Ihrigen schon im Leben zu ehren und auszuzeichnen.

Auf der anderen Seite können wir uns auch den Gebräuchen, Formen und Symbolen, womit die Welt ihre Huldigungen darbringt, bei unsern Ehrenerweisungen nicht ganz entziehen.

4. Aber je mehr bei dem leichten Verkehr und Gedankenaustausch unsrer Zeit, bei der Lust an öffentlichen Festfeiern, bei der verbreiteten Gewandtheit in festlichen Zubereitungen und Huldigungsreden in Welt und Kirche der Drang wächst, desto mehr sollte man sich auch die Gefahren vergegenwärtigen, welche mit dem Personenkultus verbunden sind. Man ist in neuerer Zeit so argwöhnisch geworden gegen die Grabreden, und nicht mit

Digitized by Google

Unrecht. Aber was man bei diesen befürchtet, steht noch mehr zu befürchten, wo es sich um Lobreden an Lebende handelt. Die Toten sind gegen Lob oder Tadel stumm; ihnen kommt man damit nicht mehr bei; sie sind dafür nicht mehr nach Menschenweise empfindlich. Anders die Lebenden. Wenn es nun schon so schwer ist, das Lob der Toten mit der Wahrheit zu vereinigen, wie viel schwerer das Lob der Lebenden! Es liegt alles, sagt einmal Justus Möser, an dem Standpunkte, woraus man eine Sache betrachtet. „Phidias lief Gefahr, von den Athenienſern gesteinigt zu werden, wie sie die von ihm mit aller Kunst verfertigte Statue der Minerva, welche für einen hohen Altar bestimmt war, in der Nähe und nicht in gehöriger ehrfurchtvoller Entfernung knieend betrachteten.“ Uns scheint, dieser richtige Standpunkt lasse sich leichter gewinnen gegenüber den Toten, als den Lebenden. Den letzteren sollte man vielmehr in das Gedächtnis zurück rufen: „Mein Volk, die dich selig preisen, täuschen dich und verderben den Weg deiner Schritte“ (Is. 3, 12). Wie klein sind doch die größten Menschen gegenüber den Ereignissen, den Weltkatastrophen! Viele fangen an sich für unentbehrlich und unsterblich zu halten, weil man es ihnen so und so oft gesagt hat. Die göttliche Vorsehung aber zeigt, daß sie Keinen von uns braucht; sie läßt uns hinscheiden, ehe unsre Lebensaufgabe erfüllt ist; ja sie läßt die hoffnungsvollsten Schößlinge am Baume der Menschheit grün absterben, ehe sie nur blühen; die Werke, für welche sie von den Menschen vorausbestimmt waren, werden von anderen gethan, denen keine Sibylle an der Wiege Ruhm verkündet hat. So lange wir mitten in der Welt leben und die Dinge mit den Augen der

Digitized by Google

Welt messen, sind wir nie davor sicher, daß wir uns vor der Scheingröße beugen, von der es heißt: „Wenn du dich aufschwingest gleich dem Adler, und wenn zwischen die Gestirne du baueſt dein Nest, von dort ziehe ich dich herab, spricht der Herr" (Abd. 4).

5. Unter den verschiedenen Formen des Personenkultus nehmen in ganz besonderer Weise die Trauer- und Grabreden unsere Aufmerksamkeit in Anspruch, einesteils weil diese Art von Huldigung oder persönlicher Genugthuung, um nicht zu sagen Verklärung, den Meisten zugänglich ist, am häufigsten vor unsern eigenen Sinnen sich abspielt, und in gewissen Gesellschaftskreisen von Vornehm und Gering als ein verdienter Tribut seitens der Kirche verlangt wird, andernteils weil mancherlei Männer von litterarischem und kirchlichem Ansehen ihre Urteile für und wider kund gegeben haben, ohne doch, wie uns scheint, den Gegenstand zu erschöpfen oder eine einträchtige Anschauung und Praxis zu erzielen. Am objektivsten unter den Neueren hat sich in seiner geistvollen Art Fr. Hettinger über den Gegenstand ausgesprochen [1]). Dennoch wüßten wir noch den einen und andern Punkt in helleres Licht zu stellen, wollen aber nur in kurzem im Anschluß an unsere eigenen Prämissen uns über die Sache aussprechen.

Daß der Verf. dieser Abhandlung ernstliche Bedenken gegen die in Grabreden sich offenbarende Menschenhuldigung habe, wird man erwarten; wir können diese Bedenken aber wohl wirksamer zu Geltung bringen, wenn

1) Aphorismen über Predigt und Prediger. Freiburg 1888. S. 488 ff.

Digitized by Google

wir nicht von vorn herein die gewöhnlichen und dazu unstichhaltigen Gründe gegen die Grabreden wiederholen und der Kritik preisgeben. Es sind nur rasche Abfertigungen und unbewiesene Behauptungen, daß die Kirche die Grabreden nicht kenne, daß sie mit dem Geiste der Liturgie nicht in Einklang stehen u. s. w. Wenn wir, worauf auch Hettinger hinweist, aus den ersten drei christlichen Jahrhunderten keine Grabreden haben: wie viele Predigten haben wir denn überhaupt aus jener Zeit — und was beweist dies? Darin liegt eben der Unterschied zwischen dem liturgischen und dem homiletischen Worte Gottes, daß letzteres nicht wie jenes schriftlich fixiert und in dieser Form als Vorlage für die späteren Funktionäre festgehalten wird. Wie wenig müßte überhaupt gepredigt worden sein, wenn wir aus dem Mangel an druckfähigen Predigtkonzepten auf das Fehlen der homiletischen Erbauung schließen wollten! Daß die Grabrede kein Bestandteil der Liturgie ist, nun ja, sonst wäre sie nicht mehr Predigt. Aber daß man in den Trauer-, ja selbst in Lobreden eine Verletzung des Geistes der Liturgie erblickte, das ist doch erst dem Widerspruchsgeist der neueren Zeit vorbehalten gewesen und geht aus Erfahrungen hervor, die auf einem anderen als dem rein liturgischen Gebiete liegen, Erfahrungen, denen aber wohl auch von der Gegenseite manches freundliche und tröstliche Erlebnis an die Seite gestellt werden könnte. Wir fragen allen Ernstes, ob es gerecht sei, allen oder auch nur einem großen Teile der an katholischen Gräbern gesprochenen Trauerreden ihren Wert und ihre Bedeutung, den rechten Ton und guten Takt, ihre Würde und erbauliche Wirkung abzusprechen! Hettinger selbst sagt:

Digitized by Google

„Wo immer einer auf dem Gebiete der Kirche oder des Staates eine ausgebreitete und geſegnete Wirkſamkeit entfaltet hat, da erachten wir es als eine Pflicht der Pietät, daß der Blick der Nachwelt noch einmal dankend auf ſeine Leiche fällt, ehe ſie in der Erde geborgen wird. Wir werden auch den Kreis der Öffentlichkeit, in welchem einer gewirkt hat, nicht bloß da erblicken, wo große Kirchen- und Staatsämter verwaltet wurden; ein Pfarrer in ſeiner Gemeinde, ein Lehrer im abgelegenen Gebirgsdorf, welche Generationen herangebildet und zu Chriſtus geführt haben, werden kaum zur Gruft geleitet werden dürfen, ohne daß das Bild ihres Lebens noch einmal vor der Gemeinde vorübergeht; die Gemeinde ſchaut in ihnen ja ein Stück, und nicht das geringſte, ihres eigenen Lebens. Da iſt es dann das Natürlichſte von der Welt, daß es im Worte des Prieſters am Grabe ſeinen Ausdruck findet[1]).“ Wirklich, wenn man einmal dieſe Konzeſſion macht, hat man den Freunden der Grabreden mehr als genug geſagt. Es ließe ſich ſogar eine faſt boshafte Reflexion daran anknüpfen. Die Großen in der Welt — und in einem kleineren Kreiſe iſt ſchon groß, wer im größeren gar nicht beachtet wird — die Großen, denen die Welt ſchon ihre Ehren angethan, die auf den Schultern der anderen emporgeſtiegen, die durch Glück und Gunſt zu hohen Stellungen, zu Einfluß und Macht und Beſitz gelangt, ſollen auch am Grabe durch den Diener der Kirche mit hohen Worten geprieſen werden. Die Träger der goldenen Kronen, goldenen Ketten oder goldenen Sternen, die Glücklichen, die ſich mit Perlen und Edelſteinen ſchmücken, ſollen

1) A. a. O. S. 508.

Digitized by Google

auch noch mit einem Schimmer religiöser Verklärung aus dem Leben scheiden; die Bergleute aber, die das Gold aus den Schachten gegraben, die Goldschmiede, die es zu Kronen und edler Zier gestaltet, die Taucher, welche die Perlenmuschel aus dem Meere gefischt, sollen leer ausgehen! Gerade im Christentum, wo nicht der Rang, die äußere Stellung, auch nicht die Vorzüge der Natur entscheiden, sondern der persönliche Wert, sollte man nicht dem bescheidenen Verdienste versagen, was man den anspruchsvollen Magnaten der Gesellschaft gewährt. Und wenn das segensvolle Berufswirken in einer Gemeinde gewiß gerne anerkannt wird, so sollte man daneben den Segen nicht vergessen, der oft von gewöhnlichen Mitbürgern auf die Gemeinde ausgeht. Ueberhaupt wer vermag den Wert eines sittlich tüchtigen Mannes, einer frommen thätigen Frau zu schätzen! Dabei reden wir noch gar nicht einmal von jenen inneren Geistesgaben und Vorzügen, wodurch oft die der Welt verborgensten Seelen vor Gott und allen Guten in Ehren stehen. Nun ist es uns zwar wiederum ganz aus der Seele gesprochen, was Hettinger sagt: „Wer im verborgenen, ungesehen von den Menschen und nur von dem Vater im Himmel gekannt gelebt und gewirkt hat, jeder wahrhaft innerliche Mensch wird auch nach seinem Tode das Gerede der Menschen über ihn und vollends deren Lob nicht verlangen; ja wir werden sagen müssen, daß gerade die Edelsten und Besten es am wenigsten wünschen, daß ihnen ein Panegyrikus am Grabe gesprochen, desto mehr aber, daß andächtig für sie gebetet werde [1])." Aber das könnte doch wohl auch von

1) A. a. O. S. 499.

Digitized by Google

denen gelten, welche ſchon im Leben ſo hoch geſtellt, ſo vielmal Gegenſtand von Ehrenbezeugungen und Lobreden, von Dienſtjubiläen und Dekorationen geweſen waren, daß eine auch noch ſo ſchwungvolle Grabrede Mühe hat, die Höhe der oratoriſchen Leiſtungen zu erreichen, an welche man ſich in der Welt gewöhnt hat. Man könnte gerade ſo gut den Satz verteidigen, es gehöre zu den ſchönſten Dienſtleiſtungen der Kirche an ihre Angehörigen, Trauer an den Tag zu legen und Troſt zu ſpenden, wo an einem Grabe die Welt nichts ſucht und nichts von Pomp aufwendet, wo vielmehr nur die ſtille Liebe weniger Getreuer um einen Toten trauert, der geräuſchlos durchs Leben gegangen, der aber doch vielleicht im engen und engſten Kreiſe Liebe geſpendet und Liebe erfahren hat. Aber allerdings braucht der Troſtesdienſt der Kirche nicht gerade in einer Grabrede zu beſtehen, vielleicht gerade in einer ſolchen, in welcher die Unzulänglichkeit menſchlicher Geiſterunterſcheidung ſo recht an den Tag kommt.

Damit kommen wir erſt auf den wunden Punkt im heutigen Begräbniswesen, welches mit dem einſeitigen Perſonenkultus aufs engſte zuſammenhängt. Wir werden in manchen Leſern ſelbſterlebte Erinnerungen wecken, wenn wir ein Bild von einer gewiſſen Gattung Grabreden zeichnen.

Vor allem gehört zu einer Grabrede, wie wir ſie jetzt im Auge haben, daß man den Toten lobt, um die Lebenden zu loben; der Religion wird dabei nur der eine Dienſt angewieſen, daß die Familienangehörigen über das jenſeitige Los des Verſtorbenen beruhigt werden; hat man auch im Leben noch ſo wenig von der Religion Gebrauch gemacht, ſo verlangt man doch am Grabe von

Digitized by Google

ihr ein Beschwichtigungsmittel, „Chloroform für das Gewissen," wie Alban Stolz sagt. Greift man noch etwas höher, so spielt der Diener der Kirche eine Figur in einer Theaterdekoration, welche dazu dient, um für das Abtreten eines Mannes vom Schauplatze des Lebens einen kräftigen Schlußeffekt hervorzubringen; auch das plaudite, womit die römischen Schauspieler von der Bühne abzutreten pflegten, fehlt nicht! Die Bedeutung der Predigt steht ungefähr auf gleicher Höhe mit der Zahl der Kränze, der Trauerwagen oder der Ordensinsignien, welche zum Pomp des Trauerzuges gehören. Auch der Inhalt der Rede geht fast nur in Äußerlichkeiten auf, in Aufzählung von Ämtern und Ehrenstellungen, von Familienerlebnissen, von geselligen Tugenden und Verdiensten; es ist der äußere Mensch, der sich gleichsam noch einmal wie eine Kokette vor dem Publikum zeigt; die Seele hat nichts davon. Die Predigt ist aber auch dazu angethan, damit der Tote über dem Prediger selbst vergessen werde. Welchem Prediger die Ehre zu teil wird, von der Familie zu der Parentation auserwählt zu werden, und wie er der hohen Aufgabe, vor einer gewählten Versammlung zu sprechen, nachgekommen, das sind wichtigere Sorgen als die um die Gnadenmittel der Kirche und das Gebet für die Abgeschiedenen. Steht den Familienangehörigen die Wahl des Predigers frei, so vollzieht der letztere eine Art von Hofdienst oder er ist der Erwählte einer besonderen Richtung innerhalb der Gemeinde; darnach nimmt dann seine Rede eine besondere Klangfarbe an; das einemal ist es eine kirchlich religiöse, das anderemal eine politische Partei, welche am Grabe eines Angehörigen einen gewissen Triumph feiert; da zeigt sich dann der

Digitized by Google

in diesen Dingen geübte Prediger, das Weltkind im Mantel des Propheten; wem aber die Gabe der äußeren Schaustellung weniger gegeben ist, über den ergießen sich die Wasser der Kritik, wenn die Zuhörer sich auf dem Heimwege ihre Gedanken mitteilen. Wer aber gar als Diener der Kirche seinen höheren Standpunkt wahrt und die Dinge der Welt im Lichte der ewigen Wahrheiten betrachtet und darstellt, der darf auf Anfeindung gefaßt sein und macht sich ganze Familien und liberale und aufgeklärte Zeitungen zu Gegnern. Man glaube aber ja nicht, daß die Zuhörer allesammt nur gerade für den Moment gestimmt seien und in den aufdringlichen Personenkultus einstimmen; die einen ärgern sich, andere schämen sich, und andere nehmen sich vor, sich von dem und dem Prediger auch einmal loben zu lassen; wirklich erbaut werden wenige oder keiner. Vielleicht läßt sich da und dort wenigstens eine Arbeitsteilung vornehmen, indem man das geistliche und das weltliche Element im Leben des Toten trennt und letzteres den Laienrednern am Grabe überläßt. Allein die Konkurrenz, welche daraus zwischen Kirche und Welt entsteht, schlägt meistens doch zum Nachteil des geistlichen Elementes aus; ja man dürfte mit Recht mißtrauisch sein, wenn Kirche und Welt in einem Punkte sich gar zu innig befreunden. Wir haben Grabreden gehört, bei denen der Redner besser zuvor das geistliche Gewand abgelegt hätte.

Was wir hier geschildert, sind nun zunächst Erfahrungen aus schwierigeren Verhältnissen heraus, und wir wollen nicht behaupten, daß die Schwierigkeiten nicht dennoch durch ein besonnenes, taktvolles und echt geistliches Auftreten überwunden werden können. Weit häufiger

Digitized by Google

aber hat es der Prediger mit einfacheren Verhältnissen zu thun und es stehen ihm dabei die örtlichen Ueberlieferungen und seelsorgerlichen Erfahrungen helfend zur Seite; der Prediger weiß, was er in seiner Gemeinde sagen und wagen darf; die Gemeinde weiß auch, was sie dem Diener der Kirche zumuten und was sie ihm nicht zumuten kann. Wo man gegenseitig auf dem Standpunkt des Vertrauens steht, und wo eine gläubige Gemeinde die höhere Sendung ihres Seelsorgers anerkennt, da ist nicht zu fürchten, daß der weltliche Ton über den geistlichen an der Trauerbahre den Sieg davontrage, und Verf. dieser Zeilen ist es der Wahrheit schuldig zu bekennen, daß er durch manche bei katholischen Begräbnissen gehörte Rede wirklich ernst und religiös angesprochen und erbaut worden ist. Wir wollen auch die Erbauung, die wir bei einer Begräbnisfeier suchen und erwarten, nicht mit der falschen Gefühlserregung verwechseln, auf die sich die moderne Welt soviel zu gut thut und die sich doch im Grunde als eine affektierte und konventionelle herausstellt; wir wollen vielmehr zugeben, daß es zu den schönsten Aufgaben der Kirche gehört, das Andenken an einen teuren Toten den das Grab Umstehenden in liebevoller wie ernster Weise einzuprägen oder zu erneuern, ein Wort dankbarer Erinnerung ihm nachzurufen und mit dem verklärenden Lichte der Pietät sein Lebensbild noch einmal zu beleuchten. Die kirchliche Liturgie verliert dadurch nichts; sie lehrt uns ja selbst, die Hingeschiedenen als Fortlebende zu betrachten und ihnen als Dank für das was sie uns waren, das Opfer unserer Gebete nachzusenden.

Aber hundert passende und gute Grabreden können

Digitized by Google

kaum so viel gut machen, als eine einzige schlechte verdirbt! Und oft sind diejenigen, welche die große Menge für die gelungensten hält, im Lichte der Religion, der Wahrheit und Pflicht die schlechtesten. —

Es ist unmöglich, sich vom Standpunkt einer ernst sittlichen Weltanschauung aus für die moderne Sitte der Todtenverherrlichung zu begeistern. Es wäre nun freilich eine einfache Lösung der Schwierigkeit, zu sagen, die Grabreden sind unnötig, sind von zweifelhafter kirchlicher Berechtigung, sind sittlich bedenklich; der von ihnen erwartete Nutzen ist auf anderem Wege zu erreichen, also lassen wir sie fallen. Allein es ist schon aus den oben berührten Konzessionen ersichtlich, daß die Begräbnisreden in dieser oder jener Form nicht so ganz allgemein zu entbehren sind. Wir sagen noch mehr. Wo immer Gefahr ist, daß man mit dem Totenkult zu den Anschauungen der Welt herabsinke und den höheren kirchlichen Standpunkt nicht zu behaupten vermöge, da wird uns das Aufgeben der Grabreden davor nicht retten, weil dann an deren Stelle andere Mittel treten, womit man auch innerhalb der christlichen Gesellschaft den Gewohnheiten und der Mode der Welt huldigt. Wir können die Grabreden ebensowenig prinzipiell verwerfen, als die Jubiläen und die dazu gehörigen Festartikel in den Blättern, den Leichenpomp, die Nekrologe, die Monumente mit ihren hochgegriffenen Inschriften und schmeichelnden Sinnbildern. Wir möchten zwar im einzelnen oft Einsprache erheben, und es gilt auch oft noch unsern Zeitgenossen das Wort: „Ihr bauet eueren Propheten Grabdenkmale, nachdem euere Väter sie getötet haben“ (Luk. 11, 47).

Digitized by Google

Aber Ehrenerweisungen gegen Lebende oder Tote sind an sich nicht unchristlich.

Die endgiltige Entscheidung wird doch darin liegen, ob es uns gelingt, die kirchliche Auffassung der Dinge von der weltlichen, die wahre Ehre von der falschen, den Servilismus des Menschendienstes von der Verehrung der wahren Größe und der sittlichen Güter zu unterscheiden und aus den Adern unsers christlichen Lebens jeden Tropfen weltlichen Blutes auszustoßen. Solange das nicht gelingt, werden wir wenigstens, die wir vom Schimmer des Erdenglanzes nicht umgeben und geblendet sind, uns mehr freuen über ein Vaterunser, das im stillen für unsere Seele gebetet wird, als über jene prunkenden Veranstaltungen, welche uns nur zu oft an das Wort erinnern: „Mein Volk! die dich glücklich preisen, betrügen dich!“

Digitized by Google

2.

Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Predigtanlage.

Von Prof. Dr. **Keppler**.

Die heutige Homiletik versteht unter Predigt die liturgisch-kirchliche Verkündigung des Wortes Gottes vor versammelter Gemeinde der Gläubigen, unter Ausschluß der Katechese und Missionspredigt und außerkirchlicher religiöser Vorträge. In solcher Begrenzung will das Wort auch hier genommen sein. Ferner befaßt sich die folgende Untersuchung nur mit der Anlage der Predigt, mit der äußeren Struktur derselben, ohne auf den Inhalt derselben weiter einzugehen und ohne die Form im engeren Sinne, die oratorische Art und das sprachliche Gewand zu berücksichtigen. Was unter Predigtanlage zu verstehen ist, wird sofort klar, wenn wir ein Hauptresultat der ganzen geschichtlichen Betrachtung vorausnehmen und gleich hier anschreiben. So vielerlei Arten von Predigtanlagen schon unterschieden wurden und historisch auftraten, so lassen sich doch alle auf zwei Grundanlagen zurückführen, die nur dadurch in eine Mehrzahl auseinanderfielen, daß sie nicht immer ganz durchgebildet,

Digitized by Google

nicht immer reinlich von einander abgelöst, sondern auf mannigfache Weise kombiniert und in einander gemischt wurden. Diese beiden Anlagen sind die Homilie und die thematische Predigt. Erstere ist die in der Stoffwahl, in der Auswahl und Ordnung der Gedanken sich ganz an das geschriebene Gotteswort der Schrift bindende, nach Inhalt und Gedankenfolge ganz durch eine Perikope der Schrift bestimmte Verkündigung des Wortes Gottes. Die thematische Predigt ist jene, welche eine Offenbarungswahrheit lehrhaft und erbaulich zum Vortrag bringt, zwar auch unter Bezugnahme auf die Schrift, aus welcher sie die Text-Grundlage, ihre besten Erkenntnisse, Argumente und Motive, ihre übernatürliche Beglaubigung und Bestätigung entnimmt, aber nach einem vom Redner selbst frei geschaffenen Plan und Aufriß. Hauptzweck des Folgenden ist, die Entstehung und allmähliche Herausbildung dieser beiden Hauptanlagen zu verfolgen, und darzulegen, wie sich in den verschiedenen Perioden das Verhältnis beider zu einander gestaltete. Die Frage ist nicht nur eine formale, sondern berührt einen Hauptnerv der Predigt und ist bei Abschätzung ihres Wertes wesentlich mitbestimmend; sie führt auch auf ein wichtiges Problem der Homiletik unserer Zeit und indiciert schon dessen richtige Lösung.

Man hat mit Recht schon darauf aufmerksam gemacht, daß der Heiland selbst noch den Übergang von der Missionspredigt zur Predigt an die Gläubigen, zur Homilie im Sinne von Apg. 20, 11 vermittelt habe, insbesondere in seinen Abschiedsreden an die Jünger. Noch richtiger wäre es wohl zu sagen, daß Jesus eigentlich in seiner ganzen Lehrthätigkeit jenen Missionszweck mit

Digitized by Google

dieſem im engeren Sinn homiletiſchen in wunderbar vollkommener Weiſe zu verbinden verſtanden habe. Seine Reden, auch jene Offenbarungsreden, welche wie die johanneiſchen mit dem ſcharfen Stempel des Streites und Kampfes gegen ſeine Feinde gezeichnet ſind, dienen in gleichem Maße dem Zweck, Glauben zu pflanzen, wie dem Zweck, ſchon gepflanzten Glauben zu hegen und weiterzufördern; ſein Wort richtet ſich an Ungläubige, Hartgläubige und Gläubige, welch letztere in ſeinem Auditorium nicht fehlen und zum mindeſten durch die Apoſtel vertreten ſind. Und ſchon er bedient ſich einer zweifachen Methode, des Predigtamtes zu walten. Entweder teilt er in freiem Redeerguß die Schätze ſeiner Offenbarung aus, nicht ohne immer wieder auf das A. T. ſich zu berufen, oder er ſchließt, nicht als Diener ſondern als Herr und Meiſter der Schrift ſein Wort eng an das des A. T. an; „nach ſeiner Gewohnheit“ kommt er nach Luk. 4, 16 ff. am Sabbat in die Synagoge von Nazareth und nimmt das verleſene prophetiſche Schriftwort zum Einſchlag ſeiner Offenbarungsrede. Man kann ſagen, daß der Heiland durch die letztere Art der Lehrverkündigung die Homilie, welche im A. B. in den an die Verleſung der Paraſchen und Haphtharen, der Perikopen aus dem Geſetz und den Propheten, ſich anſchließenden Erklärungs- und Erbauungsreden eine Art Vorleben geführt hatte, an eigener Hand ins Chriſtentum herübergeleitet habe.

Was die Apoſtel anlangt, ſo beſaß das alte Teſtament für Juden wie Judenchriſten eine zu entſcheidende Bedeutung, als daß die Miſſions- wie Gemeindepredigt nicht fort und fort hätte Anſchluß an dasſelbe ſuchen

Digitized by Google

müssen; unzweifelhaft gieng auch in judenchristlichen Gemeinden die Schriftverlesung nach der altsynagogalen Praxis der Predigt voran. Den Hauptinhalt der letztern bildete das Evangelium, nicht das geschriebene, sondern das geschaute, gehörte, erlebte, die evangelische Erzählung eines Abschnitts oder einer Begebenheit aus dem Leben Jesu, die Mittheilung von Auszügen oder Aussprüchen aus den Reden Jesu. Die ersten Gehilfen der Apostel im Lehramt bauten natürlich ihre Predigt ebenso auf dem apostolischen Zeugnis auf. Auf die außerordentlichen Rede- und Lehrcharismen, welche in der Urkirche wirkten und der ersten christlichen Liturgie zur Bereicherung und Verschönerung dienten, welche die apostolische Predigt begleiteten und unterstützten, braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Sobald aber das Evangelium schriftlich fixiert worden war, fanden alsbald diese Schriften beim Gottesdienst Verwendung und schloß sich die Predigt an sie an. Noch durch eine apostolische Vorschrift (2 Tim. 3, 15 ff.) werden die Lehrer der Kirche, die am Wort arbeiten (1 Tim. 5, 17), nachdrücklich auf die heiligen gottgehauchten Schriften hingewiesen und beeidigt, als auf Schriften nützlich zur Lehre, zur Zurechtweisung, zur Wiederaufrichtung, zur Erziehung in Gerechtigkeit.

Die kirchliche Gemeindepredigt hatte in der unmittelbar *nachapostolischen Zeit* nur Eine Hauptsorge: äußerlich wie innerlich in möglichst nahem Kontakt mit den Evangelien und dem schriftlich fixierten Apostelwort zu bleiben, um sich durchaus als Nachfolgerin und Fortsetzerin der apostolischen Predigt zu erweisen. Die Verlesung des A. T. beim Gottesdienst bleibt von den Apo-

Digitized by Google

steln her auch nach Aufhören der judenchristlichen Gemeinden stehender Brauch, wie denn Origenes die Sitte alttestamentlicher Schriftverlesung auf die Apostel zurückführt (in Jesu Nave hom. 15); dazu kommt die Verlesung des N. T., mit der sich die Predigt aufs engste verbindet. Die Verschmelzung von Schriftwort und Wort des Predigers, welche so recht das Wesen der Homilie ausmacht, tritt uns entgegen aus der Schilderung Tertullians: „wir kommen zusammen zu aufmerksamer Erwägung der hl. Schriften . . . nähren durch das heilige Wort unsern Glauben, richten die Hoffnung auf, befestigen das Vertrauen und geben durch Einschärfung der sittlichen Vorschriften der Disziplin Festigkeit“ (Apolog. c. 39). Die bekannte Nachricht Justins (Apolog. I. c. 67): „hierauf wenn der Vorleser geendet hat, erläßt der Vorsteher in einer Rede eine Ermahnung und Aufforderung zur Nachahmung dieser schönen Grundsätze [1])“ — zeigt die Homilie im Gebrauch der Kirche des zweiten Jahrhunderts. Die einzigen erhaltenen Ueberreste dieser unmittelbar nachapostolischen Predigt sind der fälschlich dem hl. Klemens von Rom zugeschriebene sog. zweite Korintherbrief und die Epiphanierede des Hippolyt von Rom. Der erstere, welchen wir seit 1875 vollständig besitzen, gehört der Mitte, oder dem zweiten Drittel des zweiten Jahrhunderts an und ist die erste Erscheinung einer Art von synthetischer, nicht eng an die Perikope angeschlossener, aber reichlich mit Schriftstellen durchwirkter und laut c. 19, 1 unmittelbar auf eine Schriftverlesung

1) *εἶτα πανσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται.*

Digitized by Google

beim Gottesdienst folgender Paräneſe. Die glanzvolle Rede Hippolyts, c. 200 anzuſetzen, tritt aus dem Kreis der Homilie nicht heraus und zeigt uns letztere erſtmals im vollen Schmuck oratoriſcher Kunſt [1]).

Die große Väterperiode behält die Homilie als reguläre Predigtform bei und bringt ſie zu reichſter Ausgeſtaltung. Nachdem der Katechumenenunterricht, der regelmäßig an Erwachſene erteilt wurde und daher mehr in die Tiefe geführt werden konnte, eine feſte Glaubensgrundlage gelegt hatte, fiel der Predigt die Hauptaufgabe zu, dem chriſtlichen Volk die hl. Schrift, die auch zu Haus eifrig geleſen wurde, auszulegen, den dogmatiſchen und moraliſchen Gehalt des hl. Textes auszumünzen und von ihm aus erhellende Strahlen ins Glaubensleben zu leiten. Daneben aber regte ſich bald das Bedürfnis nach einer zweiten Predigtform. Es tauchten Irrlehren auf, welche zur Abwehr von Angriffen, zu eingehender apologetiſcher Behandlung beſtimmter Dogmen nötigten; in dem der alten Strenge ſich vielfach entziehenden Leben der Chriſten bildeten ſich Mißſtände und nach dem ungebundenen heidniſchen Vorleben ſchielende böſe Gewohnheiten, welche die Strafrute der chriſtlichen Predigt nötig hatten; jemehr ſich das Chriſtentum ins öffentliche Leben einwurzelte, um ſo häufiger traten Anläſſe zu Kaſualpredigten ein; je mehr der Kult der Heiligen und Märtyrer Eingang in die Liturgie fand,

1) Siehe zu dieſem und zum Folgenden: Probſt, Lehre und Gebet in den drei erſten chriſtl. Jahrh. Tübingen 1873 und: Katecheſe und Predigt vom Anfang des vierten bis zum Ende des ſechsten Jahrh. Breslau 1884. Ferner: (Schleiniger) Die hiſtoriſche Entwicklung der Predigt in Hinſicht ihrer verſchiedenen Formen. Katholik 1864 II S. 41—61 und 129—153.

Digitized by Google

umsomehr hatte auch die Predigt Ursache und Pflicht, sich mit ihm zu befassen. Diese zum Teil neuen, zum Teil gegen früher gesteigerten Anforderungen und Aufgaben förderten die Ausbildung einer zweiten freieren Gestalt der Predigt, welche aber gegenüber der Homilie immer noch Ausnahme blieb. Wir finden in dieser Periode die Anfänge der thematischen Predigt, die regelmäßig ein Wort der Schrift zum Einschlag nimmt, zum Teil schon mit klar formuliertem und vorangestelltem Thema auftritt, ja mitunter, z. B. in manchen Predigten des Chrysostomus und Augustinus, sogar schon Partitionen aufweist. Es bilden sich in dieser Zeit auch Termini für beide Anlagen, in der griechischen Kirche unterscheidet man ὁμιλία und λόγος, in der abendländischen homilia und sermo; nur ist zu beachten, daß beide Bezeichnungen sehr häufig auch promiscue gebraucht werden. In die homiletische Theorie, soweit eine solche in dieser Periode sich findet, dringt die Unterscheidung noch nicht ein [1]). In dem Hauptwerk, der Schrift Augustins de doctrina christiana, erscheint jede Predigt als tractatio scripturarum (l. I c. 1) und ist daher auch der Unterweisung in der Schrifterklärung und im Schriftgebrauch fast ausschließliche Aufmerksamkeit zugewendet. Die von Augustin erhaltenen Predigten verteilen sich in die beiden Kategorien der Homilie und des sermo, doch so, daß der ersteren weitaus das Übergewicht zukommt. Auch unter seinen »sermones« gehört die Mehrzahl der Homilie an; aber nicht wenige sind Textpredigten mit zum Teil be-

1) Achelis, Praktische Theologie Freibg. 1890 I, 270 stellt die Behauptung auf, Augustin habe erstmals die Unterscheidung zwischen homilia und sermo eingeführt, bringt aber keinen Beleg dafür.

Digitized by Google

stimmt hervortretendem Thema (z. B. serm. 38: continentia et sustinentia; serm. 40 über den Aufschub der Besserung; serm. 41 das christliche Verhalten gegenüber den Armen), mit einer gewissen inneren Disposition, manchmal mit ausgebildetem Exordium (vgl. z. B. serm. 32. 41. 48. 49). Das Prinzip der Gedanken- und Zieleinheit wird in den Väterhomilien häufig nicht beachtet oder nicht streng durchgeführt, aber doch auch nicht so regelmäßig und nicht in dem Maße vernachläßigt, wie es nach manchen Darstellungen scheinen könnte. Wo es am auffallendsten außer Acht gelassen scheint, liegt, was zu wenig beachtet wurde, lediglich eine Kombinierung von Homilie und Sermo vor, d. h. auf die Erklärung der Perikope läßt der Redner eine Art thematischer Predigt folgen, welche einen Gegenstand der Glaubens- oder Sittenlehre in extenso abhandelt, sei es, daß derselbe durch die vorhergehende Exegese oder durch äußere Verhältnisse und besondere Bedürfnisse der Gemeinde nahegelegt war. Dies läßt sich besonders häufig bei Chrysostomus beobachten. Es fehlt aber auch bei den Vätern nicht an dem, was man später die höhere Homilie nannte, an Homilien mit festem Einheitspunkt. Origenes war der Erste, welcher mit der exegetischen Aufgabe der Homilie Ernst machte und dieselbe durch Beiziehung der alexandrinisch-allegorischen Methode bereicherte; häufig leitet er mit einem eigentlichen Exordium die Texterklärung nach dem buchstäblich-wirklichen Sinn ein und schreitet er von ihr zur mystisch-allegorischen Erfassung weiter, die hauptsächlich in den Dienst der praktischen Ausnützung, der Nutzanwendung tritt. Die exegetisch gesündere, grammatisch-historische, antiochenische Methode führt mit besonderem

Digitized by Google

Geschick Chrysostomus in die Homilie ein, der er eine Kanzel fast ausschließlich einräumt und die er zur höchsten formellen Vollendung emporträgt. Neben ihm sind als die bedeutendsten Vertreter der Homilie zu nennen: Basilius d. Gr., Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, im Abendland Ambrosius, Augustinus, Leo d. Gr., Gregor d. Gr., Cäsarius von Arles und Beda. Was die Wahl der biblischen Texte für die Vorlesung und homiletische Erklärung anbelangt, so unterstand sie früher der freien Entscheidung des Bischofs; um die Mitte des 5. Jahrhunderts finden wir die ersten sichern Anzeichen eines kirchlich fixierten Perikopensystems.

Die nachpatristische Periode änderte an den durch die Väter ausgebildeten Predigtformen nichts und beließ fast noch mehr als diese die Homilie im entschiedenen Vorrecht. War sie doch in Deutschland insbesondere, auf welches von jetzt an unsere Darstellung im wesentlichen sich einschränkt, fast ganz darauf angewiesen, vom Kapital der Väter zu leben. Die Missionspredigt und die erste Predigt an die neubekehrten Stämme war natürlich nichts anderes als Katechese. Aber die Gemeindepredigt lenkte doch bald in die Bahnen der Homilie ein; so findet sich unter den 15 katechetischen Reden eines hl. Bonifatius bereits eine Homilie über die acht Seligkeiten. Bis ins 12. Jahrhundert hinein predigten in Deutschland eigentlich durchaus die alten Väter. Zeugen sind die zahlreichen Homiliarien, die Ammen, welche erst allmählich eine selbständige deutsche Predigt mit der Milch der Väter aufnährten. Es ist ein großes Unrecht, in dieser Abhängigkeit und diesem engsten Anschluß an die Väter nichts zu sehen als ein Symptom schmachvoller

Digitized by Google

Untüchtigkeit und Trägheit (Achelis, Prakt. Theol. I, 283) und dafür Augustinus verantwortlich zu machen, weil dieser in de doctr. christ. die Prediger, welche von andern entlehnen, gegen den Vorwurf des Diebstahls am Wort Gottes (Jerem. 23, 30) schützt. Zum mindesten ist es dann inkonsequent, dennoch die Verfügung Karls d. Gr., die Prediger sollen die Homilien der Kirchenväter übersetzen in die Landessprache und der Gemeinde vortragen, als heilsame Rettung der Predigt anzuerkennen. Was Karl d. Gr. im 9. Jahrhundert als Notwendigkeit erkannte, war dies noch mehr in den vorhergehenden Zeiten. Der unter dem Druck einer niederen Kulturstufe stehende, mit dem allmählich erst sich herausbildenden, noch völlig ungelenken und unbiegsamen Idiom ringende Klerus hatte ein Recht und ein absolutes Bedürfnis, solche Anlehen bei den Vätern zu machen. So wußte auch Karl d. Gr., dem die Regelung und Hebung des Predigtwesens sehr am Herzen lag, nicht besser auf dasselbe einzuwirken, als durch jene Weisung. Das Karolingische Homiliar ist übrigens nicht für Zwecke der Predigt verfaßt worden, sondern zur Normierung der Lektionen des Officiums. Auch in den Homilien eines Hrabanus Maurus und Haymo von Halberstadt geht das, was sie aus Eigenem beigeben, noch kaum los von dem verwerteten patristischen Material, ebenso in den ältesten deutschen auf uns gekommenen Predigten, welche durchweg der Klasse der Homilien angehören[1]).

1) Schönbach, Altdeutsche Predigten, Bd. I. II. Graz 1886—88. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im M. A. Detmold 1879 S. 96 ff. Linsenmayer, Gesch. der Predigt in Deutschland von Karl d. Gr. bis zum Ausgang des 14. Jahrh. München 1886 S. 53 ff.

Digitized by Google

Honorius von Augustodunum (Autun. gest. nach 1152), der wenn er auch in Frankreich geboren sein sollte und dort als Domscholastikus angestellt war, doch seiner Hauptwirksamkeit nach Deutschland angehört, macht in seinem Speculum ecclesiae (geschrieben c. 1115) einen ersten Versuch, bei aller Abhängigkeit von den Vätern auf homiletischem Gebiet selbstständig zu gestalten. Die Homilie bildet auch bei ihm die Regel, und die Mehrzahl seiner Predigten hat zum Hauptinhalt die Erzählung und Auslegung des Evangeliums; aber daneben pflegt er namentlich in den Fest- und Heiligenpredigten auch eine einfache Art von Sermo ohne weitere Berücksichtigung des Evangeliums. Bei ihm findet sich auch erstmals der Text, den er aus der Schrift oder Liturgie entnimmt, der aber bei ihm zunächst nur für das Exordium Bedeutung hat; auch diese Sitte eines biblischen Vorspruchs, die dann bald namentlich für die thematischen Predigten bindend wird, geht unzweifelhaft auf die Väter zurück, welche ihre Sermonen regelmäßig mit einem Schriftvers einleiten; so Gregor von Nacianz, Chrysostomus, Basilius, Origenes, Augustinus. Gottfried von Admont (1137—1165) überschreitet von einigen schüchternen Anläufen zum Sermo abgesehen im wesentlichen den Rahmen der Homilie nicht. Daß die Vulgärpredigt an die Laiengemeinden im 12. Jahrhundert nichts anderes war als Homilie, beweisen die erhaltenen lateinischen wie deutschen Predigtsammlungen; die Homilie faßt manchmal Evangelium und Epistel zusammen. Das Sermo kommt bloß zur Anwendung an Festtagen und für hagiologische Reden.

Vom 13. Jahrhundert an ist der Einfluß der

Digitized by Google

Scholastik auf die deutsche Predigt unverkennbar und er bewirkt langsam eine Verschiebung des bisherigen Verhältnisses zwischen Homilie und Sermo zu Ungunsten der ersteren. Man wird mit Recht St. Bernhard als den Prediger bezeichnen, welcher ungeachtet einer vorwiegend gemütlichen Veranlagung und ungeachtet persönlicher Vorliebe für die Homilie und freiere Redeformen, doch in einer Reihe von Predigten mit wohlgefügter Disposition, mit hervortretender Partition und festgesetztem Einheitspunkt zuerst den homiletischen Einfluß einer neuen Geistesbildung zur Wirkung kommen läßt, einer Geistesbildung, deren Lebensnerv scharfe, Geist und Seele, Mark und Gefüge der Gedanken scheidende Logik ist. Er hat der Scholastik den Zugang zur Kanzel vermittelt und diese bevorzugt den Sermo, weil sie in und an ihm ihre Methode besser entfalten kann. Sie bildet die thematische Predigt kunstgerecht aus und schafft für dieselbe eine fester und fester sich herausbildende Struktur, deren Hauptglieder sind: thema (so heißt durch das ganze M. A. hindurch der Text aus Schrift oder Liturgie), exordium oder prothema, propositio (unser Thema) und divisio, prosecutio partium divisionis, epilogus, — eine Struktur, welche bei geistvoller Durchbildung starke Garantieen für Einheit, Ordnung, konzentrierte Wirkung bietet. Der Cisterzienser Cäsarius von Heisterbach (gest. 1240) ist wohl der Erste, welcher unter dem Einfluß St. Bernhards auf deutschem Boden nach solcher organischer Durchbildung der Predigtanlage ringt, wiewohl er für die Regel sich der ungezwungenen Homilienform bedient und auch die scholastische Gliederung häufig in den Dienst der Homilie stellt.

Digitized by Google

Um dieſe Zeit begegnen wir aber auch den erſten Anfängen einer homiletiſchen Theorie und ſchon ſehr beachtenswerten Angaben und Weiſungen, welche ſich auf die Anlage der Predigt beziehen. Wenig erfahren wir darüber aus dem kleinen Schriftchen Quo ordine sermo fieri debeat, welches Guibert von Nogent (1214) ſeinen Homilien über die Geneſis voranſchickt. Inſtruktiver iſt ſchon die Summa de arte predicatoria des Ciſterzienſers Alanus von Ryſſel (von Lille, geſt. 1202), des doctor universalis. Ihm erſcheint der Text als erſtes weſentliches Element; er nennt ihn auctoritas theologica und ſieht in ihm das eigentliche Fundament der Rede; daneben nennt er die Propoſition oder das Thema. Er ſchreibt dem Prediger folgenden modus procedendi vor. Zuerſt ſolle er ſich das Wohlwollen der Zuhörer verſchaffen durch demütigen Hinweis auf ſeine Perſon oder auf die Wichtigkeit deſſen, worüber er handeln will, oder auf den Zweck und Grund, der gerade ihn zum Predigen veranlaſſe, — alſo mit einem Wort der eigentlichen Predigt ſoll ein Eingang vorausgeſchickt werden. Dann ſoll er fortſchreiten zur Auslegung der vorangeſtellten Autorität und ſie totam inflectere ad auditorum instructionem; bei dieſer Erklärung ſoll er nicht allzu raſch vom Thema abgehen, damit nicht der Anfang von der Mitte, die Mitte vom Schluß abſteche; er ſoll auch noch andere Auktoritäten anführen, welche auf das Thema Bezug haben und könne auch gelegentlich Ausſprüche von Heiden anführen, wie auch Paulus thue. Aber auch bewegliche Worte laſſe er einfließen, welche die Herzen erweichen und Thränen erzeugen, und wenn er wahrnehme, daß die Herzen weich werden und

Digitized by Google

Thränen fließen und die Blicke sich senken, soll er etwas dabei verweilen, aber nicht zu lange, weil nach dem Wort des Lukrez nichts schneller trockne als Thränen; am Schlusse könne er auch exempla beiziehen (Migne P. C. L. t. CCX p. 114). Dann folgen zahlreiche Predigtmuster, Vorlagen teils für Predigten über die Hauptlaster und Haupttugenden, teils für Standespredigten, kurze Paränesen, mit vorangestelltem Text, häufig in mehrere Punkte geteilt, oft auch mit Subdivisionen; gleiche Anlage haben die übrigen von ihm erhaltenen Reden. Hier finden wir nun die Homiletik schon ganz in den Bahnen des Sermo, so sehr, daß der Verf. eine andere Predigt gar nicht zu kennen scheint. Doch ist zu beachten, daß diese Homiletik nicht Pfarrprediger im Auge hat, sondern den Regularklerus, welcher keine feste Gemeindeseelsorge hatte, dagegen der Klostergemeinde gegenüber, auf Missionen und bei besonderen Anlässen das Predigtamt verwalten mußte. Daher unter jenen Musterbeispielen fast nur Standespredigten und Predigten über ganz allgemeine Themate, auch solche, welche offenbar (wie die exhortatio ad doctrinam c. 36.) nicht Laien sondern Mönche als Zuhörer voraussetzen. Daß für diese Zwecke von der Homilie abgesehen und die thematische Predigt ausgebildet wird, ist ja wohl zu verstehen. Dasselbe ist auch im Auge zu behalten, wenn man die libri duo de eruditione praedicatorum des Dominikaner-Ordensgenerals Humbert de Romanis (gest. 1277; Bibl. max. patrum t. XXV p. 424—567) richtig verstehen und beurteilen will. Sie ist zunächst für die Bedürfnisse des Predigerordens verfaßt, hier aber beizuziehen, eben weil sie auf die Predigt dieses wichtigen Ordens in allen

Digitized by Google

Ländern ein Licht wirft und Einfluß übte. Darum füllen auch hier Musterbeispiele für Predigten an alle Stände und bei allen möglichen Anlässen das ganze zweite Buch, und einen großen Teil des ersten nehmen Weisungen ein über den discursus praedicatorum, Verhaltungsmaßregeln für die Wanderprediger des Ordens, wie sie auf ihren Reisen, im Verkehr mit den Menschen sich zu benehmen haben. L. I c. VI handelt ausführlich von den Fehlern in Wahl des Thema's-Textes und verlangt, daß der Text proposito evidenter conveniat. Kap. VIII stellt als Hauptsatz auf: omnis praedicatio debet fieri de sacris scripturis; gleichwohl wird die Homilie weder dem Namen noch der Sache nach erwähnt aus den bei Alanus hervorgehobenen Gründen. Ganz ex abrupto kommt c. XLIX auf die prothemata zu sprechen, d. h. auf die Einleitungen; sie seien keineswegs immer notwendig, sollen jedenfalls kurz sein und am Schluß um das Gebet der Zuhörer bitten. Hier ist noch zu erwähnen die Abhandlung von Bonaventura de arte concionandi (Opp. Suppl. T. III p. 386—417 Tridenti 1775), welche für den Franziskanerorden die scholastische Methode zurechtlegt, ebenfalls ohne Berücksichtigung der Homilie; sie hat die Dreiteilung divisio, distinctio, dilatatio, führt aber nur die divisio weiter aus; sie kennt ebenfalls Text und Thema und lehrt die Gliederung des Thema's, nicht ohne, was beachtenswerth ist, vor zu starker Zerstücklung desselben, einem Fehler der „moderni", und vor zu harter Numerierung der Teile mit primo secundo etc. zu warnen.

Wichtig für unsere Frage ist ein dem Thomas von Aquin zugeschriebener oder mit ihm wenigstens

Digitized by Google

in Verbindung gebrachter homiletischer Traktat, der wohl sicher noch dem 13. Jahrh. angehört und schon deswegen nähere Berücksichtigung verdient, weil er der Grundlage für die ganze spätere mittelalterliche Homiletik schafft, so daß auch in der reifsten Ausgestaltung der Theorie bei Surgant die Hauptlinien desselben noch wohl erkennbar sind. Der Traktat selbst zeigt sich in der Definition der Predigt und in den anderen Ausführungen abhängig von Alanus von Ryssel, aber in der Darstellung des Aufbaues der Predigt geht er über diesen hinaus. Er findet sich unter dem Titel: tractatus solennis de arte et vero modo predicandi ex diversis sacrorum doctorum scripturis et principaliter sacratissimi christianae ecclesiae doctoris Thome de Aquino ex parvo suo quodam tractatulo recollectus . . . s. l. et a. Auch in diesem Traktat erscheint als das principium sermonis das Thema oder der Text, dessen Eigenschaften so bestimmt werden: de biblia sumptum — habeat sensum perfectum — non nimis longum non nimis breve — bene quotatum; aus ihm ergeben sich die Einteilungen wie aus ihrer Wurzel. Nach dem Text kommt die praelocutio oder das prothema ex auctoritatibus adductis circa thema d. h. aus mit dem Thema verwandten Schriftstellen zusammengesetzt, dann die divisio vel distinctio und die subdivisiones. Nun sei aber die Rede noch nicht fertig; so wäre sie allzukurz und einfach, es bedürfe daher jeder Theil noch der Erweiterung und Verlängerung durch andere Materien oder Auktoritäten (Schriftstellen). Es folgt daher, meines Wissens hier erstmals, die Lehre von der prolongatio oder amplificatio sermonis, die von da an durch das ganze M. A. fortgesponnen wird, die Vor-

Digitized by Google

läuferin der späteren Topik. Hier sind neun Arten der Prolongation aufgeführt; ein wohl wenig später entstandener Traktat de dilatatione sermonum seu de modo dilatandi sermones (Lecoy de la Marche, La chaire française au moyen-age, deuxième ed. Paris, 1886 p. 295 sq.) zählt acht, Surgant vermehrt sie auf fünfzehn. Der Schluß wird hier als wesentlicher Teil der Predigt noch nicht angesehen. Dem Traktat findet sich beigedruckt eine Vergleichung der Predigt und ihrer Teile mit dem Baum. Wie nämlich der Baum aus der Wurzel in den Stamm übergehe und der Stamm sich veräste in die Hauptzweige und diese in die Nebenzweige, so bilde sich die Predigt aus der Wurzel, dem Thema (= Text), in den Stamm (= prothema), dann in die Hauptteile und Unterabteilungen und zuletzt breite sie sich aus mittelst jener modi dilatationis. Wir sehen hier die ganze Methode der scholastischen Predigt erstmals ins System gebracht. Dieselbe erscheint uns freilich stark äußerlich und mechanisch; aber gerade die Schlußvergleichung mit dem Baum, welche von jetzt an, meist unterstützt durch die Abbildung eines Baumes, sich durch das M. A. hinzieht und auch von Surgant aufgenommen wird, weist doch darauf hin, daß das Bewußtsein von der Notwendigkeit eines organischen Aufbaues und ein Streben nach solcher organischer Gestaltung nicht fehlte. Es findet sich in diesem selben Anhang aber auch noch eine höchst interessante Aufzählung von drei verschiedenen Predigtanlagen. Der erste modus praedicandi sei der, daß assumpto themate et dicto dimisso [1]) der Prediger das Evangelium erkläre; das

1) Was letzteres bedeutet, wird klar aus einem nachher folgenden Satz: primo praedicator thema suum dicere debet

Digitized by Google

ſei der modus antiquus der Väter; und nach der Erklärung des Evangeliums ſolle er übergehen zur Teilung und Unterabteilung des Thema's und zur Hauptmaterie der Predigt; dann folge die Anrufung des hl. Geiſtes und der Gottesmutter; dieſer modus iſt der laicalis sive popularis et pulcher, denn die Dekrete befehlen, daß an den Sonntagen die Evangelien erklärt werden ſollen. Die zweite Form ſei die, daß der Prediger nach Thema und Diktum ſofort zur Ausführung der Rede und zur Teilung oder Unterſcheidung ſchreite, ohne aber das Thema, den Text ſelber zu teilen; dieſer Modus ſei leicht und einfach, weil hier keine Vorrede und keine Evangelienerklärung noch auch eine Zerlegung des Textes in Teile nötig ſei. Die dritte Art beſteht darin, daß der Pre-

in latino sub silentio; post hoc introducere dictum unum in vulgari (in der Volksſprache), videlicet: dominus noster Jesus Christus det hominibus viventibus gratiam et misericordiam, ecclesiae suae pacem, nobis autem peccatoribus post hanc vitam sempiternam; deinde resumat thema per expressum in vulgari etc. Unter dictum iſt alſo ein Einleitungsſatz zu verſtehen, welcher der lateiniſchen Ankündigung des Textes folgt, der deutſchen vorangeht; Surgant nennt dieſelbe Formel salutatio ad populum. Einer ſolchen Formel ſcheinen ſich zum Beginn die Prediger regelmäßig bedient zu haben, ſie wurde aber in den gedruckten Predigten nicht beigefügt. So berichtet der Herausgeber der Geilerſchen Poſtille (Euangelia. Das plenarium uſſerleſen und davon gezogen des hochgelehrten Doktor Kaiſerſpergs uſſlegung der evangelien ꝛc Straßburg 1522 Bl. III, 2), Geiler habe ſeine Predigten ſo begonnen: in nomine patris etc. hora est jam etc. haec verba thematis scripta sunt ad Rom. XIII etc. ex quibus verbis erit brevis sermo divina mihi assistente gratia. Die ungründliche barmhertzigkeit gottes unſers himmliſchen vatters; der koſtlich verdienſt des ſchmertzleidens unſers herrn Jeſu Chriſti müß euch und mir erſcheinen in unſern letſten nöten. Wer das begert von hertzen, der ſprech amen.

Digitized by Google

diger zuerst den Text lateinisch sagt, dann das dictum, dann den Text deutsch wiederholt, aus dem Text eine Einleitung loco evangelii formt, hierauf den Text wieder aufnimmt und ihn teilt; hierauf Anrufung des hl. Geistes und executio membrorum per ordinem; et facta discussione omnium membrorum tam principalium quam minus principalium praedicator potest facere repetitionem sermonis; dieser Modus sei bei den neueren Predigern der gewöhnliche und für Männer und verständige Zuhörer nützlich.

Man sieht, daß diese drei Predigtarten weder aus einem tieferen homiletischen Prinzip hergeleitet, noch auf Wert und Berechtigung geprüft und gegen einander abgewogen, sondern lediglich aus der damaligen Praxis herübergenommen werden. Ein wesentlicher Unterschied waltet zwischen denselben nur insofern, als in der ersten die Homilie wenigstens in der Einleitung oder als Einleitung noch eine Unterkunft findet, und als in der zweiten ein vom Text verschiedenes Thema, wofür der Verf. aber kein Wort hat, das Objekt der Teilung bildet, während in der dritten, vom Verf. offenbar bevorzugten der Text selbst geteilt wird, also Text und Thema zusammenfällt. Die Wertung der letzteren Form vor den andern ist insofern berechtigt, als das Zusammenfallen des biblischen Vorspruchs mit dem Thema in der That jene durch die Analogie des Baumes gesinnbildete Einheit herstellt.

Ungefähr ein Jahrhundert später weiß der tractatulus de arte praedicandi, welcher Heinrich von Langenstein (von Hessen † 1397) zugeschrieben wird [1]),

1) Hartwig, Untersuchungen über die Schriften Heinrichs von L., Inauguraldissert. Marburg 1857.

Digitized by Google

vier Predigtarten aufzuzählen, die aber leider zu kurz charakterisiert sind, als daß wir ein ganz klares Bild von denselben erhalten würden. Quadruplex, heißt es hier, est modus praedicandi. Antiquissimus, et eo usus fuit Christus et multi sancti doctores post eum; modus antiquus, qui fuit post Christum et sanctos doctores et ante modernos; subalternus et est aggregatus ex omnibus illis predictis . . . modus modernus, dicitur modernus, quod incidit cum veteri arte et est facilis et subtilis. Partes sermonis essentiales: thema, prothema, divisio, subdivisio. Auch hier zeigt es sich, daß man immer noch, nachdem die scholastische Methode längst eingebürgert, sich ihrer als einer Neuerung bewußt war und den Unterschied der modernen Weise von der der Väter empfand, — empfand, wenn auch nicht klar durchschaute, weil der Blick zu sehr am Äußeren der Predigtanlage haften blieb.

Wir können von hier sofort übergehen zu jener Homiletik, welche sich als Abschluß der mittelalterlichen Theorie über die Predigt darstellt und aus ihr die Summe zieht, zum Manuale curatorum von Ulrich Surgant, Pfarrer in Basel, Schüler des Henlin von Stein; sie ist geschrieben 1502, gedruckt Basel 1514 und in vielen weiteren Auflagen sehr stark verbreitet[1]). Das groß angelegte Werk, von Humbert de Romanis und dem angeblich thomistischen Traktat ziemlich abhängig, spricht sich l. I. consideratio VII über die modi praedicandi aus. Nach ihm sind fünf zu unterscheiden. Der erste ist die textlose einfache Erklärung des Evangeliums oder

1) Auszügliche Mitteilungen aus dem Manuale im Katholik 1889, II, 166 ff.

Digitized by Google

der Epiſtel, wie ſie die Väter in ihren Homilien pflegten; dieſer iſt der älteſte. Die zweite Anlage iſt ebenfalls textlos, hat eine Invocatio oder keine und führt ſich einfach ein mit Ankündigung des Hauptgegenſtands nebſt Teilung desſelben; hier findet ſich die Bemerkung daß vielleicht damals als die Prediger noch ohne Text predigten, ſie nicht weniger überzeugend geſprochen haben, weil keine suspicio praemachinationis habe entſtehen können, wie ſie jetzt mitunter durch den Gebrauch des Textes erzeugt werde. Dieſe Predigtweiſe ſei üblich in Dörfern (villegiis, andere Drucke haben vigiliis) oder an anderen Orten an Sonntagen, wo der Prediger mitunter ſage, loco sermonis wolle er heute das Evangelium mit kurzer Erklärung vorlegen ohne Text und ohne Einteilung; von Notfällen abgeſehen kann der Verf. ſolche Kürze nicht billigen. Dritte Anlage: der Vorſpruch wird lateiniſch sub silentio (= leiſe) geſagt, dann salutatio ad populum, deutſche Wiederholung des Textes, praelocutio, am Schluß der Einleitung abermals Wiederholung des Vorſpruchs, invocatio; hierauf resumitur thema=textus, dividitur materia praedicandi und am Schluß jedes Teils wird der Text wiederholt; Schluß mit Rekapitulation der Hauptpunkte. Der vierte Modus hat ebenfalls Text, salutatio, praelocutio; dann entwickelt er einige Punkte ſei es aus dem Evangelium oder aus dem Vorſpruch; es könne nach Vorlegung des Textes und nach der Einleitung oder ohne Einleitung das Evangelium juxta sensum literalem sive postillando durcherklärt und im zweiten Teil Antwort auf einige Fragen über das Evangelium gegeben werden. Der fünfte Modus endlich hat Text mit oder ohne Ein=

Digitized by Google

leitung und invocatio, dann legt er per capitula seu articulos tres vel duos aut plures materiam sermonis vor in der Weise, daß man die Punkte einfach aufführt und sie durch Schriftbeweis oder siegreiche Vernunftgründe erhärtet; ein Punkt oder eine Wahrheit könne auch am Evangelium des Tages erwiesen werden, so daß die Erzählung des Evangeliums dann Beweisstelle vertrete, ob man sie nun beim ersten, zweiten oder dritten Teil, am Anfang oder am Ende einfüge. Dieser modus erhält das Epitheton magistralis. Aus den nun folgenden ausführlichen Erörterungen über alle Hauptglieder der Predigtanlage (thematis propositio, salutatio, invocatio, introductio thematis, divisio thematis vel dicendorum, partium divisionis prosecutio, conclusio) ist nur noch hervorzuheben, daß nach consid. X der Prediger die ganze Materie, über welche er reden will, überschauen muß, ehe er den Vorspruch wählt, damit dieser zur Materie stimmt; aus consid. XI ist zu ersehen, daß die Predigt damals des Eingangs oft entbehrte; in consid. XIII wird ausdrücklich betont, daß für die Volkspredigt die Teilung des Vorspruchs nicht immer nötig sei, es genüge auch, in einfachster Weise den Text des Evangeliums oder der Epistel oder der Materie in Punkte zu zerlegen; ferner sollen es nie über vier Hauptteile sein und bei den Subdivisionen soll nicht numeriert werden, sonst entstehe Verwirrung; wenn in Postillen und Predigtwerken sich solche distinkte Zählungen auch bei den Nebenpunkten finden, so solle man wissen, daß die Zahlen nur für die Prediger nicht für die Kanzel gelten. Das Kapitel über die Ausführung der Teile erweitert sich dann nach einer Parallelisierung der Pre-

Digitized by Google

digt mit dem Baum zu einer breit angelegten Lehre de amplificatione. Consid. XXIV teilt dem Schluß außer der Aufgabe der repetitio oder eigentlich ohne sie die Funktion der Exhortation zu.

Auch in dieser letzten und abschließenden Homiletik des M. A. vermissen wir eine schärfere Unterscheidung der verschiedenen Anlagen nach innerlichen und wesentlichen Gesichtspunkten und ein gründliches, kritisches homiletisches Urteil über jede derselben. Surgant beweist durch manche erleuchtete Bemerkungen, daß er im stande gewesen wäre, diese Aufgabe der Homiletik weiter zu führen, aber es scheint, daß seine Vorlage, der thomistische Traktat, ihn über das rein empirische Verfahren, über eine bloße Registrierung der vorhandenen Predigtformen nicht wesentlich hinauskommen läßt. Immerhin begnügt er sich hier nicht mit bloßer Reproduktion oder Erweiterung jenes Traktats, sondern er geht über ihn hinaus. Die im Traktat an erster Stelle aufgeführte Anlage finden wir hier in zwei gespalten in Nr. 1 und 4 wieder. Surgant wahrt durch diese Teilung der einfachen Homilie ihr Recht, welche der Traktat bloß in Verbindung mit einem Sermo gelten lassen wollte. Die zweite Anlage des Traktats findet sich mit den dortigen näheren Bestimmungen bei Surgant nicht wieder, ist aber der Sache nach in Nr. 2 und 5 enthalten; die dritte Anlage ist auch bei Surgant Nr. 3. Der springende Punkt kommt auch ihm nicht zum Bewußtsein, daher in seiner Aufzählung und Umschreibung noch mehr Konfusion als im Traktat. Beim Überblicken derselben sieht man sofort, daß aus Nr. 1. 2. 4. 5 die Homilie als selbstständige Predigtform hätte herausgelöst und neben sie

Digitized by Google

in Nr. 3 die eigentlich thematische Textpredigt hätte gesetzt werden müssen; zu Nr. 3 macht er richtig die Bemerkung, daß diese Form ohne Evangelium und Epistel könne gehandhabt werden. Es blieben dann nur noch als Nebenformen übrig Nr. 2 als unvollständige Erscheinungsform der thematischen Rede und Nr. 4 und 5 als aus Homilie und thematischer Predigt gebildete Mischformen. Wir sehen, daß das Augenmerk der Theorie zu ausschließlich der thematischen Predigt zugewendet ist, als daß die Homilie, die man doch nicht ganz eliminieren wollte noch konnte, ihr volles Recht hätte finden können. Genügende Klarheit wird nur geschaffen bezüglich der thematischen Anlage, wie die allein befriedigende Umschreibung von Nr. 3 zeigt; hier gilt das Wort des Verf.: thema (= textus) fundamentum sermonis, stabiliens totum sermonem, quod ex illo diversa membra totum sermonem integrantia propagantur.

Doch wenden wir uns nun von der Theorie zur Praxis, soweit erhaltene Predigtwerke uns unmittelbare Kunde von derselben geben. Die Mehrzahl dieser Predigtwerke pflegt die thematische Textpredigt, so wie sie sich unter dem Einfluß der Scholastik herausgeformt hatte. Charakteristische Vertreter derselben sind namentlich der Dominikaner Peregrinus am Ende des 13. Jahrhunderts, der Verfasser des sog. Soccus: Cisterzienserabt Konrad von Brundelsheim † 1321, der Verf. der flores apostolorum, welche auch den Namen aurea lingua führten u. a., nicht ohne daß schon bei ihnen zuweilen Gefahren der scholastischen Schematisierung zu Tag treten würden. In der Folgezeit mehren sich die Zeichen des Verderbnisses; die zu weit getriebene Partitionslust

Digitized by Google

wird nach und nach zur Manier, zum Sport, schließlich fast zur Manie; sie zerpflückt und zerstört den Gedankenverband und verwandelt den Leib der Rede in ein dürres Skelett, an welchem alle Rippen numeriert sind; soweit sie am Text der Schrift manipuliert, führt sie zu Vergewaltigungen, Quetschungen, Pressungen und Zerreißungen desselben. Exzesse im Kapitel der Divisionen, Subdivisionen und Subsubdivisionen finden sich in den fälschlich dem hl. Albertus Magnus zugeschriebenen Predigten (zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts), bei Nikolaus von Landau (blüht c. 1340), Heinrich von Frimar (gest. c. 1340), Jordan von Quedlinburg (gest. c. 1380). Es ist aber zu beachten, daß diese bedenklichen Erscheinungen besonders stark in den lateinisch erhaltenen Predigtwerken zu Tag treten, weit weniger in den deutschen, und man wird, namentlich auf Grund der oben citierten Bemerkung von Surgant, mit Linsenmayr (a. a. O. S. 72) vermuten dürfen, daß bei Übertragung der lateinischen Predigten in die Volkssprache viel vom Schulstaub und vom knöchernen Schulstil von selbst abgefallen sei, und daß jene Aufzählungen in den Predigtwerken nur die Benützung erleichtern, nicht auf die Kanzel gebracht werden sollten. Sodann aber ist von der kunstmäßigen Predigt, wie sie namentlich von den Orden an Kloster-, Kathedral- und Stadtkirchen gepflegt wurde und wie sie in der Mehrzahl der an die Öffentlichkeit und auf uns gekommenen Predigten vertreten ist, die Vulgärpredigt wohl zu unterscheiden. Die letztere kennen wir aus den kurzen Charakteristiken in den angeführten homiletischen Theorien, sodann aus den wenigen uns noch erhaltenen Überresten z. B. der Kloster-

Digitized by Google

neuburger, Mergentheimer, Elsäßer Sammlung. Darnach beschränkt sich die Vulgärpredigt auch in dieser Periode im wesentlichen darauf, in schlichtester Form dem Volk die Perikopen zu erklären. Die Homilie dringt aber auch in die scholastische Predigtform ein, wie aus den obigen Charakterisierungen der Predigtanlagen zu entnehmen ist; sie erhält hier häufig, sei es am Anfang, sei es im Verlauf der Predigt einen eigenen Platz angewiesen. So sehen wir den Schwarzwälder Prediger (herausgeg. von Grieshaber 1844—46, oberdeutsch, verfaßt c. 1280) und auch Pseudo-Albertus fast regelmäßig das Evangelium in Kürze exegesieren. Selbst ein Jordan von Quedlinburg, der in Divisionen förmlich schwelgt, giebt in seinem Opus postillarum et sermonum de evangeliis dominicis compilatum immer an erster Stelle eine schlichte Erklärung des Evangeliums. Konrad von Waldhausen (gest. 1369) bietet in seiner Postilla studentium bloß Homilien; in der niederdeutschen Predigtsammlung der pauliniſchen Bibliothek zu Münster (Mitte des 14. Jahrhunderts) ist die Homilie ziemlich reichlich vertreten. Die ausartende scholastische Predigt fand überdies ein Gegengewicht und eine Korrektur einerseits in der Buß- und Missionspredigt eines Berthold von Regensburg (gest. 1272) und seiner Nachfolger, welche zwar dem Zweck und Inhalt dieser Anreden entsprechend thematische Anlage haben, aber von allen kunst- und schulmäßigen Gliederungen und Partitionen sich enthalten, sodann in der Predigt der Mystiker, welche eine große Freundin der Homilie war, wenn auch unter Bevorzugung des allegorischen Sinnes; so begegnen wir dem Meister Eckart und dem großen Tauler,

Digitized by Google

dem Nikolaus von Straßburg und dem Verf. der Engelberger Predigten auf den Wegen der Homilie.

Dies Verhältnis zwischen Homilie und thematischer Predigt bleibt auch im 15. Jahrhundert und bis zum Eintritt der Reformation bestehen. Die rein scholastische, den Bund mit der Homilie verschmähende Predigtweise finden wir bei Johannes von Frankfurt (sermones dominicales), der nur hin und wieder Text und Division so wählt, daß auch die Hauptzüge des Evangeliums zu ihrem Recht kommen; ferner bei Johannes de Werdena, der in seinen 25mal aufgelegten Sermones dormi secure regelmäßig 3—4 Teile ansetzt, übrigens häufig am Schluß der Einleitung dem Evangelium ein Plätzchen vergönnt; sodann bei Johannes Herolt, dessen vielbenützte, vor 1500 in 36 Auflagen verbreitete Sermones Discipuli meist geschlossene Einheit und feste Gliederung haben; ferner in dem fast ganz nach dem thematischen Schema geordneten Hortulus reginae von Meffreth, bis 1500 zehnmal und auch nachher noch öfter aufgelegt; bei Gottschalk Hollen (gest. nach 1481), welcher zwar Sermonen über die Episteln hält, aber je nur einen Satz oder einige Worte aus denselben aushebt; endlich bei Pelbart (sermones pomarii de tempore et de sanctis c. 1500), welcher sich in Häufung der Teile und Glieder nicht genug thun kann. Die ebenfalls stark verbreiteten Parati sermones, von welchen 17 Auflagen bekannt sind, bieten auf jeden Sonn- und Festtag zwischen zwei thematischen Predigten über Texte aus den Perikopen noch eine Homilie über das Evangelium. Johannes Nider predigt in seinen Aurei sermonis thematisch, schließt aber mit

Digitized by Google

Thema und Teilung sich oft eng an den Gang des Evangeliums an. Die Predigten des Thomas Haselbach (sermones dominicales super epistolas Pauli 1478) gehören fast ausnahmslos in die Kategorie der Homilie und greifen insofern auf die frühere lockere Form derselben zurück, als sie meist zuerst eine kursorische Erklärung von Vers zu Vers geben; dann folgt aber im zweiten Teil die Beantwortung einiger Fragen theoretischer oder unmittelbar praktischer Art. In ähnlicher Weise pflegen mit Vorliebe die Homilie Nikolaus Dinkelsspühl (Postilla cum sermonibus evangeliorum dominicalium 1496) und Jakob Jüterbock (sermones de tempore et de sanctis 1449); letzterer exegesiert häufig Vers für Vers; dann aber geht er auch, wie er selbst hervorhebt im Prolog, von dem modus postillationis oft ab und faßt den Inhalt des Evangeliums in Einen Punkt und in Einen aus demselben genommenen Text. Gabriel Biel wechselt in seinen sermones dominicales mit Textpredigt und homiletischer Durcherklärung des Evangeliums ab, und auch in ersterer vertritt die kursorische Erklärung des Evangeliums häufig die Stelle des Eingangs; manchmal wird die Erklärung des Evangeliums mit der der Epistel verbunden. Johannes Gritsch hält sich in seinem reichhaltigen Quadragesimale (c. 1440 geschrieben, in vielen Auflagen verbreitet) streng ans scholastische Schema, bleibt aber doch oft im engen Anschluß ans Evangelium und nimmt an ihm die Teilung vor; ähnlich die sermones dominicales a quodam fratre Hungaro O. M. comportati, biga salutis intitulati (Hagenau 1498). Fast ganz in den Dienst der Perikopen stellt Paul Wann von Passau

Digitized by Google

seine sermones de tempore (1490); sie nehmen die Evangelien und einigemal auch die Episteln zum Vorwurf und haben größtenteils die stehende Dreigliederung: primo dicatur evangelium, secundo intellectus evangelii in tribus, quatuor punctis principalibus, tertio dubia quaedam ad propositum deservientia oder huic materiae deservientia moralia ad aedificationem nostram. Cruel (a. a. O. S. 518) will schon aus dieser Anlage der Predigten auf deren Unfruchtbarkeit und Unerbaulichkeit schließen, wegen Preisgebung der organischen Einheit. Mit Unrecht. Auf den ersten Blick können dieselben allerdings als sehr unorganische Verbindungen von Homilie und thematischer Predigt erscheinen, aber bei näherem Zusehen findet man, daß der Einheitspunkt meist nicht fehlt und daß er gerade im Text gegeben ist; der im letzteren liegende Hauptgedanke bestimmt nämlich die Fixierung der Einzelpunkte der genaueren Exegese des zweiten Teils, und die im dritten Teil beigezogenen dubia kann der Prediger mit Recht ad propositum deservientia oder pertinentia nennen: auch sie dienen lediglich zur weiteren Klärung oder zur Applikation des Hauptgedankens. Wann's Predigten sind also nicht, wie Cruel meint, ein Beweis dafür, daß die im 13. Jahrhundert mühsam errungene Einheit wieder verloren gegangen ist, sondern nur ein Beleg dafür, daß die scholastische Predigtanlage zum Teil wieder möglichst enge Fühlung mit der Homilie oder Perikope suchte. Weiter fallen Homilie und Sermo auseinander in den Predigten Geilers von Kaisersberg; nicht nur in der Postille, welche H. Wesmer und in das Evangelibuch, welches Pauli herausgab, sondern auch in seinen Quadragesimalcyklen giebt er immer zuerst eine homi-

Digitized by Google

letische Erklärung des Evangeliums, um dann zu seinem eigentlichen Thema überzugehen. Ähnlich unterläßt es Ulrich Krafft von Ulm (gest. 1516) in seinem „Geistlichen Streit" selten, das Evangelium durchzusprechen, auch wo er ein bestimmtes Thema sich zurechtgelegt hat. Johannes Trithemius pflegt in seinen sermones et exhortationes ad monachos eine gesunde Exegese der Schrift. Manche Cykluspredigten und namentlich die Passionspredigten [1]) sind ihrem Hauptinhalt nach dem Kapitel der Homilie zuzuweisen. Von Nikolaus von Gorran haben wir eine Erklärung der paulinischen Briefe (Postilla elucidatoria et magistralis super epistolas Pauli s. l. 1502), die von Vers zu Vers läuft und nicht in einzelne Reden abgeteilt ist.

Noch muß auf eine eigentümliche, die Predigtanlage beeinflussende Erscheinung der kunstmäßigen Predigt dieser Periode aufmerksam gemacht werden, auf die emblematische Predigtform, welche das Streben charakterisiert, den Hauptpunkt oder die Hauptpunkte der Rede in bildlich plastischer Einkleidung vorzuführen. Wir begegnen diesen seltsamen Früchten in den Parati sermones, bei Johannes de Werdena, Johannes Herolt, Meffreth und Geiler, im Formicarius des Johannes Nieder, welchen Geiler seiner „Emeis" zu Grunde legte. Schwerlich sind diese homiletischen Seltsamkeiten bloße Ausgeburten ungezügelter Phantasie, oder raffinierte Mittel, die Aufmerksamkeit zu stacheln; wir werden sie wohl als Versuche anzusehen haben, den Panlogismus der scholastischen Methode etwas zu durchbrechen, die durch Häufung der Teile und Glieder, durch die logisch spal-

1) S. Historisches Jahrbuch 1882 S. 285 ff., 1883 S. 161 ff.

Digitized by Google

tende und zerstückende Distinktion gefährdete Einheit auf anderem Wege zu retten, den zerteilten Stoff wieder in ein einheitliches Bild zu fassen und die Predigt durch solche Konzentration und Plastik wieder populärer zu machen. Freilich überschlug sich dieses Streben zum Teil sehr stark und überschritt es die Grenzen des guten Geschmacks. Zum Schluß muß auch für diese Periode betont werden, daß neben der bisher besprochenen höheren Kunstpredigt die Vulgärpredigt hergieng und im wesentlichen in homiletischer Erklärung der Perikopen bestand. Als Proben, Niederschläge und Quellenbücher derselben können bezeichnet werden die Plenarien mit der Glosse (Cruel a. a. O. S. 533 ff.); das lateinische Plenar mit dem Titel: Guillermi Postillae super evangelia, 1437 geschrieben, erlebte bis 1500 nicht weniger als 75 Auflagen, wurde aber auch im folgenden Jahrhundert noch mehrmals aufgelegt [1]). Ebenso schlicht und kurz wie diese ist die Postilla super evangelia secundum sensum literalem, item super epistolas (Basil. 1491). Schon höher gehalten und sorgfältig disponiert ist des Simon von Cremona Postilla super evangeliis et epistolis (Reutlingen 1484).

II.

Der Aberglaube beginnt allmählich zu verschwinden, als ob durch die Reformation die Predigt in der katho-

1) Vgl. die Verfügung des Konzils von Eichstädt 1447 und Bamberg 1491, der Prediger solle die hl. Schrift besonders das Evangelium predigen und zwar zuerst den Text in der Volkssprache postillarisch erklären oder nach Teilen (per membra) auslegen (Hartzheim V p. 364 u. 628). Eine ähnliche Verfügung trifft das unter Bischof Gustav von Uttenheim 1503 in Basel gehaltene Konzil.

Digitized by Google

lischen Kirche erst wieder habe zum Leben erweckt und an ihre Pflicht erinnert werden müssen. Das aber soll nicht geleugnet werden, daß die gewaltige Erschütterung des 16. Jahrhunderts, die Gegenreformation, besonders die Verfügungen des Konzils von Trient von nachhaltigem und regenerirendem Einfluß auf die katholische Predigt waren. Ihr war jetzt in der protestantischen eine Gegnerin und Rivalin erstanden. Sie mußte für neue große Aufgaben sich wappnen. Der Kampf gegen die Häresie, die Verteidigung der katholischen Lehre war ihre oberste Pflicht. Der furchtbare Ernst der Zeit, der schreckliche Geisterkampf räumte mit den Künsteleien und Spielereien, welche in der Predigt der vorigen Periode zu Tag getreten waren, rasch ab und prägte auch der Predigt den wohl erkennbaren Stempel des Ernstes auf. Für Lösung der apologetischen Aufgabe empfahl sich natürlich in erster Linie die thematische Anlage, deren Struktur beibehalten aber vereinfacht wurde. Ein besonderer Einfluß des Humanismus und der Renaissance auf die deutsche Predigtpraxis ist zunächst nicht wahrzunehmen, wohl aber auf die Theorie. Die Predigt des 16. Jahrhunderts sah sich aber auch vor die Notwendigkeit gestellt, mit noch größerem Eifer als bisher der Erklärung der heiligen Schrift obzuliegen, nicht nur weil der Protestantismus sie zu seinem Grundbuch machte und seine Predigt engstens an sie anzuschließen suchte, sondern auch weil er von Anfang an sich so gerierte, als ob er erstmals wieder dem Volk das heilige Buch einhändige und erschließe. Das kam der Homilie zu gut, die insofern einen Läuterungsprozeß durchmachte, als sie sich der allegorischen Spielereien

Digitized by Google

etwas entwöhnen und in ein methodisches Exegesieren einarbeiten mußte. Das Tridentinum, welches dem Predigtwesen seine volle Aufmerksamkeit zuwandte, wies auf beide Formen der Verkündigung des Wortes Gottes hin, indem es als Aufgabe der Predigt ansetzte: sacras scripturas divinamque legem annuntiare (sess. 24 de ref. c. 4) und indem es ausdrücklich verlangte, daß an Metropoliten-, Kathedral- und Kollegiatkirchen in Städten mit zahlreicherem Klerus oder mit eigenen Predigtpräbenden die expositio et interpretatio sacrae scripturae gepflegt werden solle, ne coelestis ille sacrorum librorum thesaurus, quem spiritus sanctus summa liberalitate hominibus tradidit, neclectus jaceat (sess. 5 de ref. c. 1). Volles Verständnis für die Bedürfnisse der Zeit verrät auch die Weisung eines Provinzialkonzils von Köln im Jahr 1536 (Hartzheim Conc. germ. VI p. 274): sanctorum historiis ne nimis diu immorentur (praedicatores), quin potior pars evangelio detur et epistolae explicandis.

Verfolgen wir etwas näher, wie in Theorie und Praxis der Einfluß der neuen Zeit auf die Gestaltung der Predigt sich geltend macht. Die Homiletik des 16. Jahrhunderts führt sich ein mit der kleinen Schrift Reuchlins: Liber congestorum de arte praedicandi, geschrieben 1502 (im Kloster Denkendorf, wo er auf der Flucht vor der Pest Aufnahme gefunden hatte), gedruckt Phorce 1504. Sie führt über die Rhetorik und über das rein Formale an der Predigt, über Cicero und Quinktilian nicht wesentlich hinaus, kennt nur eine Predigtanlage, die omelia sive sermo genannt wird, und nennt als deren Hauptbestandteile das principium

Digitized by Google

oder die Einleitung, die ex corde materiae zu nehmen sei, das propositum oder thema einführe, eine invocatio enthalte und durch ein prooemium die Aufmerksamkeit und das Wohlwollen der Zuhörer gewinnen solle; ferner die lectio der hl. Schrift, welche allem nach zugleich mit kurzer Exegese verbunden zu denken ist; die divisio, die Aufzählung der zu behandelnden Materien, welche die Dreizahl nicht überschreiten solle, die confirmatio, Ausführung der Teile, welche sich des genus demonstrativum, deliberativum, judiciale bedienen könne, die confutatio oder conclusio. Erasmus verleugnet in seiner viel ausführlicheren Schrift: Ecclesiastae sive de ratione concionandi libri IV., geschrieben 1535, den Standpunkt des Humanismus und der alten Rhetorik ebenfalls nicht, aber er zeigt doch ein feines Gefühl für das jenseits der Grenzen der Rhetorik liegende spezifisch Homiletische. Eine scharfe Unterscheidung zwischen den möglichen Predigtanlagen, eine distinkte Behandlung von Homilie und Sermo läßt seine nicht ganz geordnete Darstellung, welche er selbst in der Vorrede eine rudis indigestaque silva nennt, vermissen; aber wir erfahren doch einiges über die damals üblichen Anlagen und zugleich tritt die, welche er im Auge hat, bestimmt heraus. Während seine Homiletik nach den Hauptkapiteln: inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio geordnet ist, handelt er als wesentliche Glieder der einzelnen Predigt ab das exordium, die narratio, divisio, confirmatio, confutatio conclusio. Vom Eingange sagt er, daß er nicht immer nötig sei und daß an seine Stelle auch treten könne die Ankündigung des Themas und der Teile (die er mit

Digitized by Google

der narratio identifiziert). Die divisio unterscheidet er erstmals sehr gut von der dispositio und er betont, daß die letztere, die innere Ordnung und richtige Gedankenfolge, nie fehlen dürfe, wohl aber die divisio, die Ankündigung der Teile (Ausg. Basileae 1554 p. 261. 308). Er tadelt die Gewohnheit, die Teile zu häufen, welche totum argumentum non in membra sed in frusta dissecat, ebenso Partitionen mit ganz unzusammenhängenden Gliedern. So hören wir mitunter ankündigen, sagt er (p. 268): ich werde zuerst die Parabel des Evangeliums erklären, zweitens eine theologische Frage vorlegen, drittens das Leben eines Heiligen erzählen; das sei noch erträglich, wenn die Frage und die Heiligengeschichte mit dem Evangelium in innerer Beziehung stehe. Wo er vom ordo argumentorum handelt, bemerkt er (p. 449), ehemals habe der Prediger sich fast nur mit der hl. Schrift beschäftigt und sich ganz an ihre Ordnung gehalten; jetzt seien die Neueren davon abgekommen und sie haben sich auf verschiedene Weise eine Ordnung zurechtgelegt. Die einen verrichten zuerst ein stilles Gebet, dann erheben sie sich und bezeichnen sich mit dem Kreuz und sprechen: im Namen des Vaters ꝛc., dann sagen sie das Thema = den Text und machen darüber zur Einleitung einige allgemeine Bemerkungen, was nicht zu tadeln sei, wenn nur die Zuhörer dadurch wirklich auf die Predigt disponiert werden; hernach ist es, wie ich erfahre, die Sitte einzelner gewesen, das Evangelium in der Volkssprache vorzulesen, dann wurde der englische Gruß gebetet, dann der Text wieder aufgenommen, die Einteilung angekündigt und die Rede fortgesetzt. Die Dorfprediger (vicarii) und die ihnen folgen, berühren

Digitized by Google

zunächst einiges aus dem Evangelium, dann machen sie die Heiligen namhaft, deren Fest in die Woche fällt und sagen einiges zu ihrem Lob, nachher verkündigen sie die Fest- oder Fasttage, oder bitten um Gaben für die Armen, oder zeigen an, daß etwas verloren worden sei. Er selber habe Prediger gehört, welche den Text vorlegten, dann zur Einleitung einiges vorbrachten, was zum Text in keiner Beziehung stand, dann nach der invocatio den Text wiederholten, der oft allgemein genug gewesen sei, hierauf das Evangelium erklärten, aber transitorisch und oberflächlich, dann ex abrupto eine theologische Frage aufwarfen und zuletzt ein Geschichtchen erzählten. Das sei nicht die Anordnung einer organischen Predigt, könne aber toleriert werden, wenn nur wenigstens Text, Evangelium, Frage und Ermahnung in einem Zusammenhang stehen. Von einer speziell mit Rücksicht auf die Perikopenerklärung geordneten Anlage weiß Erasmus nichts, obwohl er auf die Schrifterklärung großes Gewicht legt und ganz im Einklang mit dem oben zitierten Konzil auch in den hagiologischen Predigten den Hauptteil dem Evangelium oder der Epistel eingeräumt haben will. Mit Eifer arbeitet er aber hin auf eine wahrhaft organische Durchbildung des Predigtkörpers.

Hier muß eine spanische Homiletik beigezogen werden, welche c. 1528 entstand, auch in Deutschland viele Auflagen erlebte (z. B. Coloniae 1582. 1594) und samt den Predigten desselben Verfassers nachhaltigen Einfluß auf die deutsche Predigt übte. Es sind die Ecclesiasticae rethoricae sive de ratione concionandi libri VI des Ludwig von Granada, ein sehr beach-

Digitized by Google

tenswerter Verſuch, unter Verwendung des rhetoriſchen Materials der Homiletik eine ſelbſtſtändige Grundlage zu ſchaffen. L. IV zählt er die Weſensbeſtandteile der Rede in der üblichen, auch von Erasmus beibehaltenen Reihenfolge auf, nur daß er dann von der Narratio bemerkt, für die Predigt bilde ſie keinen eigentlichen Teil, könne aber im Verlauf derſelben Anwendung finden, und daß er ihr die propositio, cui partitio seu divisio jungitur, folgen läßt. Die Dispoſition ſolle höchſtens 3—4 Glieder haben und die Hauptſache ſei, ut membra inter se cohaereant wogegen viel gefehlt werde; es könne zutreffen, daß ein Teil der Klarheit wegen noch einmal abgeteilt werden müſſe; dem Schluß wird die Funktion der Rekapitulation und Affektionserregung zugeteilt. Sehr intereſſant iſt die Aufführung der verſchiedenen Predigtarten von l. IV c. II. an. Er hat den nicht ſehr glücklichen, leider ſpäter immer wieder aufgegriffenen Gedanken, hier die alte Unterſcheidung des Ariſtoteles und Cicero zwiſchen einen genus dicendi judiciale, deliberativum, demonstrativum zu Grunde zu legen und nach ihr verſchiedene modi concionandi aufzuſtellen; ſchon Reuchlin hatte viel richtiger bemerkt, daß dieſe genera dicendi abwechſelnd in jeder Predigtausführung zur Verwendung kommen. Doch hält ſich Ludwig v. Gr. nicht ſtreng an jene Kategorien; er fügt ein viertes genus dazu, das didascalicum, ſcheidet das judiciale, als auf die Homiletik nicht zutreffend aus und bemerkt, daß das genus deliberativum eigentlich in allen Predigten vertreten ſein müſſe. Thatſächlich führt er nun folgende vier Modi auf. Der erſte iſt nichts anderes als die Predigt mit allen oben genannten ſechs

Digitized by Google

Hauptbestandteilen; der zweite ist die hagiologische Predigt; der dritte, in usu frequentissimus, versatur in evangelicae lectionis explanatione; der vierte ist ex superioribus mixtus, von Chrysostomus gepflegt, bestehend aus der Erklärung des Evangeliums und der Behandlung eines Lehrpunkts. Diese Aufzählung ist als ein großer Fortschritt der homiletischen Theorie zu bezeichnen. Hier erstmals werden thematische Predigt und Homilie ziemlich von einander abgelöst, wenn sie auch in der Mischform Nr. 4 wieder kombiniert werden, und hier erstmals ist die Homilie, ohne mit diesem Namen benannt zu werden, als eigene Predigtanlage erkannt und anerkannt. Ja Ludwig v. Gr. begnügt sich nicht mit dieser Aufzählung; er wägt und wertet auch diese Arten gegen einander ab (c. V). Nr. 1 und 2 könne insofern als genus simplex bezeichnet werden, als sie je nur mit einem einheitlichen Gegenstand sich befassen; Nr. 1 sei aber schwierig durchzuführen; Nr. 3 (die Homilie) bedürfe jener sechs Teile nicht, auch keiner künstlichen Partition, sondern folge einfach der Ordnung des Evangeliums, sei leicht zu handhaben, den Zuhörern willkommen, aber parum vehemens, weil für Beweisführung und Affektserweckung nicht viel Zeit übrig bleibe; sein Schlußurteil lautet: nemo ex his duobus concionandi modis (hier stellt er nur noch thematische Predigt und Homilie einander gegenüber) alterum ita probare debet, ut alterum deprimat; für die Praxis rät er Abwechslung zwischen beiden Formen an. Für die Homilie stellte er noch die Regeln auf, sie solle sich in der Erklärung auf vier oder fünf Hauptpunkte beschränken, um diese weiter ausführen zu können, sie solle der Schrift nicht

Digitized by Google

Gewalt anthun und das praktisch Wichtige bevorzugen.

So bricht sich bei Ludwig von Granada, der sich in der Vorrede zu seinen Conciones de dominicis et festis per totum annum noch näher über das Verhältnis zwischen Homilie und thematischer Predigt ausspricht, erstmals die Erkenntnis Bahn, daß es im Grunde zwei und nur zwei wesentlich verschiedene Arten von Predigten gebe und daß der Homilie oder Evangelienpredigt ihr volles Recht neben der thematischen gewahrt werden müsse; auch der Wertunterschied zwischen beiden ist von ihm wenigstens annähernd richtig erfaßt. Nicht gleiche Klarheit herrscht bei dem Spanier Didakus Stella, dessen Modus concionandi mit Ludwigs Werk in der Kölner Ausgabe von 1594 zusammengedruckt ist. Seine Theorie ist aber deswegen merkwürdig, weil sie von der Rhetorik fast ganz absieht und sich völlig selbstständig aufbaut, sodann weil sie die scholastische oder thematische Predigtanlage völlig negligiert und als Hauptaufgabe des Predigers die Erklärung der Perikope voraussetzt, für welche zum Teil recht vernünftige und gesunde Prinzipien aufgestellt werden. Er macht c. 20 die für die Geschichte der spanischen Predigt wichtige Bemerkung: es ist bereits außer Übung gekommen, die Predigt in Teile zu zerlegen und zu sagen, diese Rede enthält zwei oder drei Teile, oder: wir werden zwei oder drei Punkte behandeln, wie auch zu unserer Zeit noch die Älteren seit langem thaten; hoc siquidem, ab omni ratione et arte et a rhetorices documentis longe distans est, nec ss. doctores ut Augustinus, Origenes Chrysostomus aut Gregorius tali divisione usi sunt. Dies ist der erste ausdrückliche Protest gegen die bisher in

Digitized by Google

Herrschaft gestandene scholastische Predigtanlage, der mir bisher in der Theorie begegnet ist, ein Protest zu Gunsten der Homilie, welche freilich Stella nicht genügend auszubilden und für die Alleinherrschaft zu befähigen weiß. Spielt doch eine Hauptrolle in seiner Unterweisung die Lehre von den digressiones, welche der Prediger im Verlauf der Evangelienerklärung in den richtigen Intervallen anzubringen habe, — ein Beweis, wie wenig in der von ihm bevorzugten Homilie die Einheit zu ihrem Recht kommt.

Einen noch klareren Blick als Ludwig von Granada verrät der Franziskaner Franz Panigarola, Bischof von Asti, dessen Rhetoricae ecclesiasticae sive de ratione componendae concionis libri tres sich der Ausgabe der Predigten des Jakob de Graffiis aus Capua, eines Cassineser Mönchs (Coloniae Agr. 1627) beigedruckt finden, zugleich mit den kleinen Schriften des Jesuiten Franz Borgias de ratione concionandi und des Karmeliten Johannes a Jesu Maria Ars concionandi. Panigarola kennt nur zwei Arten von Predigten, solche de materia (über einen Lehrpunkt oder einen Heiligen) und solche de evangelio. Auf die ganz richtige Fährte zu kommen, hindert ihn aber die Verquickung, die er alsbald mit der althergebrachten genera dicendi (demonstrativum, deliberativum, judiciale) und den conciones de materia vornimmt und die ganz willkürliche Statuierung von nicht weniger als neun Unterarten der letztern. Etwas tauglicher ist seine Aufstellung von drei Arten der Evangelienpredigt, je nachdem man das Evangelium erkläre nach den verschiedenen Meinungen und Interpretationen der Exegeten,

Digitized by Google

oder (quod ingeniosum magis est) es so auslege, daß alle Teile des Evangeliums sich auf einen Hauptpunkt beziehen, oder die Erklärung des Evangeliums und der Epistel oder zweier konkurrierender Evangelien so verbinde, daß ein Text alle übrigen ganz oder teilweise erhelle. Hier schimmert wenigstens eine Ahnung davon durch, daß zwei Arten von Homilien möglich seien, eine mehr exegetische und eine mehr thematische. Einen wichtigen Schritt über die bisherige Homiletik hinaus thut aber der Verf., wenn er für alle Predigtarten ohne Unterschied den Kanon aufstellt, daß der ganze Predigtinhalt sich in einer propositio zusammenfassen müsse, so daß nichts Aufnahme finde, was nicht zur Einführung, Erläuterung, Begründung, Verzierung dieses Hauptthemas diene. Dieser Kanon wird ausdrücklich auch auf die Heiligenpredigt und sodann auf die Evangelienpredigt ausgedehnt. Bei letzterer sei die Einheit nicht leicht herzustellen, fehle sie aber, so entstehe eine Paraphrase, keine Rede; bei der zweiten und dritten oben angegebenen Form der Homilie ergebe sich die Einheit von selbst; enthalte das Evangelium eine Geschichte, so sei es nicht unmöglich, auch dieser einen Einheitspunkt abzugewinnen; bei einem Evangelium mit zwei Erzählungen sei entweder nur eine davon zu berücksichtigen oder ein beide verbindender Hauptsatz zu suchen; bei Evangelien welche Erzählung und Lehre enthalten, solle man beachten, was von beiden vorwalte und darnach die propositio wählen, aber so, daß je auch der andere Bestandteil zu seinem Recht komme; auch die Parabel lasse sich auf einen Hauptpunkt zurückführen. Diese erste vortreffliche Theorie der Homilie, die aber nie mit diesem Namen bezeichnet, sondern stets concio

Digitized by Google

de evangelio genannt wird, bildet den Hauptwert der Schrift; weniger wichtig iſt die Aufführung der Redeteile, deren Zweizahl (was der propositio vorangeht und was ihr folgt) zu einer Achtzahl erweitert wird.

Der hl. Franz Borgias (geſt. 1572) verzichtet in der zitierten Schrift darauf, verſchiedene Predigtarten aufzuzählen, da hierin große Mannigfaltigkeit beſtehe und den einen mißfalle was den anderen gefalle und der Geſchmack mit den Zeiten wechsle. Die Homiletik des an dritter Stelle genannten Karmeliten bietet nichts weſentlich Neues, kennt aber auch zwei Hauptanlagen, je nachdem ein Thema durchgeführt oder ein Evangelium durcherklärt werde; letzteres ſei ſchwieriger, weil hier der Geiſt an den Text gebunden ſei; Vorzug verdiene die Methode, welche das Evangelium ſo erkläre, daß der Text nicht in Fragmente zerriſſen, ſondern an einem Faden aufgereiht und auf einen scopus hinbezogen werde. Die Instructiones praedicationis verbi dei vom hl. Karl Borromäus, welche überall Eingang und Einfluß auf die Predigt fanden, ſind rein praktiſcher Art und für unſere Frage bloß inſofern von Bedeutung, als ſie für gewöhnlich die Erklärung des Evangeliums verlangen, die der Epiſtel empfehlen. Die auf Verlangen des großen Kardinals vom Biſchof von Verona, Auguſtin Valerius bearbeitete ſyſtematiſche Homiletik (de rhetorica ecclesiastica sive de modo concionandi libri tres. Coloniae 1575) enthält l. III. c. 43 einem kurzen Traktat über die Homilie, verſteht aber darunter eine ſchlichte, familiäre Anſprache ohne Dispoſition; c. 45 werden bloß zwei weſentliche Beſtandteile der Rede anerkannt, die propositio und die proba-

Digitized by Google

tio; erstere müsse einheitlich sein, auch wenn eine Perikope erklärt werde; Digressionen seien erlaubt, wenn sie immer wieder auf den Hauptpunkt zurückführen. Die Division will der Verf. nicht mißbilligen, da sie schon solange im Gebrauch sei, aber auch nicht vorschreiben, da auch ohne sie segensreich gepredigt werden könne. Aus der 1592 in Köln erschienenen, mehrmals aufgelegten Informatio futuri concionatoris des Johannes Stamphius interessiert uns hier nur, was er circa evangelii explicationem zu sagen weiß. Man könne, bemerkt er, mitunter das Evangelium von Anfang bis zu Ende durchgehen; das sei eine leichte Methode aber nicht ungefährlich, weil die Aufeinanderfolge des Textes dem Gedächtnis gern entfalle, auch habe sie wenig Frucht, weil die Zuhörer doch nicht alles behalten können; besser sei es, drei oder höchstens vier capita evangelii hervorzuheben, oder sich auch auf eine einzige sententia zu beschränken.

Wir halten nun kurz Umschau über die noch erhaltene Predigtlitteratur des 16. Jahrhunderts. Diese wird freilich sehr erschwert dadurch, daß uns immer noch eine Geschichte der Predigt dieses und der folgenden Jahrhunderte fehlt, für welche Kehrein (Gesch. der kath. Kanzelberedsamkeit. Regensburg 1843), dann Brischar (Die kath. Kanzelredner Deutschlands seit den letzten drei Jahrhunderten Bd. I—V. Schaffhausen, Hurter 1867—71) Material sammelten. Wir müssen uns beschränken auf diese Sammelwerke und die uns zugänglichen Litteratur und streben nicht nach Vollständigkeit, werden daher auch in Ziehung allgemeiner Schlüsse und Folgerungen behutsam sein. Doch scheint der Satz schon auf Grund des unvollständigen

Digitized by Google

Materials mit ziemlicher Sicherheit ausgesprochen werden zu können, daß in diesem Jahrhundert die Homilie wieder stärker hervortritt und der thematischen Predigt gegenüber mit Erfolg nach selbstständiger Stellung und Ebenbürtigkeit ringt.

Wir finden vertreten die primitivste Form von Homilie, mit ganz kurzer Einleitung, mit oder ohne Fixierung von Abschnitten, mit schlichter Erklärung der Perikope von Satz zu Satz und kurzer Schlußparänese. Als Vertreter dieser Anlage, der Postille, können genannt werden: Der Eremitengeneral Johannes Hofmeister (Homiliae in evangelia. Ratisb. 1547 u. ö., schlicht aber lebendig und bewegt); Reinh. Lutz (Homiliae doctae simul et piae in evangelia. Basil. 1557 u. ö. Homiliae in epistolas. Antverp. 1562, einfache patristische Kommentare ohne Hervortreten der Predigtform); Johannes Nas oder Nasus (Postilla minorum d. i. die kleine Postill und kürzeste Auslegung der heiligen Evangelien, Ingolst. 1571 u. ö.; sehr schlicht; meist Teilung des Evangeliums in drei Partikeln, veranlaßt wie die Vorrede sagt, durch die Wahrnehmung, daß die Protestanten wie Hans Spangenberg und Andreas Corvinus die alten katholischen Postillen ausschreiben und nur ihr Gift denselben einspritzen; vgl. Brischar l. c. Bd. I S. 782 ff.); Johannes Osorius (Lusitanus S. J. concionum epitome Col. Agr. 1528, mit Text und doppelter Einleitung); Jakob Feucht, Weihbischof von Bamberg (Postilla catholica evangeliorum d. i. Auslegung aller sonntäglichen Evangelien Cölln 1877; Winterteil und Sommerteil der kleinen katholischen Postill, Köllen 1576 u. ö.; Kleinste oder Kinderpostill, für

Digitized by Google

die Schulkinder und andere fromme, katholische, andächtige, einfeltige Christen aufs kürzeste und leichteste ausgelegt Köln 1582; s. Brischar l. c. S. 544 ff.); der Franziskaner Franz Polygranus (Postilla sive enarrationes in evangelia, verfaßt 1524 Ausg. Coloniae 1562; deutsch: Christliche Predigten und Auslegung über die Episteln und Evangelien, Köln 1564; ohne Einleitung und meist auch ohne eigentlichen Schluß); Johannes Eck (Postilla catholica d. i. katholische Postill, in welcher die sonntäglichen Evangelien ausgelegt werden. Ingolst. 1583, früher u. ö.; auch latein. Colon. 1538; patristisch, etwas trocken, oft Teilung in Punkte, welche aber nicht konnex sind; erklärt in der hom. I in dnic. I. Quadrag., er wolle auch in dieser Zeit, wo viele Prediger sich mit der Lehre von der poenitentia, contritio, confessio befassen, die Evangelien erklären nach Weise der alten Lehrer, der er treu bleiben wolle bis ans Ende seines Lebens; s. Brischar l. c. S. 20 ff.); Georg Witzel (geb. 1501, kehrte nach seinem Abfall zum Protestantismus 1531 wieder zur Kirche zurück; Postilla h. e. enarratio super evangelia et epistolas Col. Agr. 1545; deutsch Mentz 1564; siebente Aufl. Köln 1556; Epitome, kurze Predigt der Episteln und Evangelien aus den Postillen gezogen Köln 1558; kurze Einleitung, von Vers zu Vers laufende Erklärung, Nutzanwendung oder allegorische Ausdeutung; auch seine Conciones triginta orthodoxae. Lipsiae 1536 halten sich ans Evangelium, das schlicht in Teile zerlegt wird, machen aber viele Digressionen; s. Brischar l. c. S. 34 ff.). Der Letztgenannte klagt in einer dem Winterteil der Postill vorgedruckten Epistel an den Bischof

Digitized by Google

von Meißen, Johann Maltitz, aus dem Jahr 1539, daß „etliche Prediger den Brauch haben, den recitierten Text des heiligen hochwürdigen Evangelium nicht zu erklären noch dem Volk einzubilden, sondern alsbald anfangen „Distinxen" zu machen, eine über die andere und somit vom vorgelegten Evangelium wegkommen, da sie selbst nicht mehr wissen, wie sie wieder zurück sollen"; manche „treten nicht bloß aus der Schrift sondern auch aus den ältesten Vätern und fideln nur auf der Scholasterey, disputieren und argumentieren auf der Kanzel nicht anders denn ob sie auf der hohen Schule wären."

Die Homilie mit mehr oratorisch gefügter Anlage, mit Partition und teilweise mit fester Fixierung des Scopus, des Hauptgedankens der Perikope, pflegt Johannes Ferus (Wild) Domprediger zu Mainz in seinen Postillae sive conciones in epistolas et evangelia. Lugduni 1555, deutsch Mainz 1552, auf Befehl des Erzbischofs von allen Geistlichen der Diözese Mainz angeschafft; ein Auszug daraus: Kurtze Postill. Mainz 1571; Epitome sermonum Johannis Feri 1562. Er bietet auf jeden Sonntag zehn Reden von tüchtigem Aufbau und guter Ordnung, teils über die Evangelien, teils über die Episteln, teils über die Liturgie; im letzteren Fall ist die Evangelien- und Epistelerklärung immer einverwoben (vgl. Brischar l. c. S. 243 ff.). Ferner Jakob Schöpper (Scopperus, Conciones in epistolas et evangelia. Colon. 1570, gepredigt nach der Vorrede zwischen 1540—50); er giebt oft zuerst den Scopus summarius des Evangeliums und teilt dann dasselbe zweckmäßig ab; die Ausführung oft nur skizziert mit der Weisung: amplifica et repete. etc. Anton von Königsteyn teilt in seinen

Digitized by Google

Postillae seu ennarationes in lectiones epistolarum et evangeliorum (Col. 1530 u. ö.) die Perikopen regelmäßig in drei Teile, einfach und sachgemäß.

Die höchste Ausgestaltung und künstlerische Vollendung erhält die Homilie durch den auch in Deutschland bekannt gewordenen Cornelius Mussus (Bischof von Bitonto, geb. 1511 in Piacenza, beim Concil von Trient hervorragend beteiligt, gest. 1573, rednerisch hoch veranlagt). Die seinen Conciones vorgedruckte Biographie sagt von ihm: primus habitus est, qui anticam concionandi formam patribus usitatam renovavit. Wir haben von ihm Conciones evangeliorum de dominicis aliquot et festis solennioribus (latinitate donatae opera et studio Michaelis ab Isselt. Colon. 1594 u. ö.). Die sehr langen, schwungvollen Reden, theilweise vor den Konzilsvätern gehalten, haben regelmäßig drei Teile; im ersten kommen nach der Einleitung die Gedanken und Gefühle der kirchlichen Zeit oder des Festes zur Aussprache, die beiden andern sind einer sehr eingehenden Erklärung des Evangeliums gewidmet; manchmal okkupiert die Evangelienerklärung alle drei Teile in der Weise, daß im ersten die Hauptgedanken der Perikope dargelegt werden; mit der Erklärung des Evangeliums wird mitunter auch die der Epistel verbunden.

Zahlreich sind auch die aus dieser Zeit erhaltenen homiletischen Bearbeitungen ganzer alt- oder neutestamentlicher Schriften. So haben wir von Ferus nicht bloß eine sehr ausführliche Passion (Sacrosanctae passionis historia ex quatuor evangeliis concinnata et in quatuor partes rite distincta. Mogunt. 1555) und einen Predigtcyklus über das Gleichnis vom

Digitized by Google

verlornen Sohn (Quadragesimalis interpretatio parabolae filii prodigi. Mogunt. 1556, deutsch Mainz 1550), sondern auch eine mit der Erklärung der Quadragesimalperikopen verflochtene Auslegung des Buches Jonas (Jonas propheta per quadragesimam ... explicatus. Mogunt. 1556); 114 Predigten über die Geschichte Hiobs (Jobi historiae docta et catholica explicatio. Colon. 1571, deutsch Mainz 1558); eine Erklärung des Predigers (Der Prediger Salamonis. Gantz gründlich, klärlich, ordentlich und christlich außgelegt. Mainz 1558); einen Quadragesimalcyklus über die zwei letzten Kapitel des Buches Esra und das Evangelium vom sündigen Weib Luk. c. 7 (Mainz 1569); eine Auslegung der ersten Epistel Johannis (Mainz 1545) und mehrerer Psalmen. Johannes Faber (Fabri vgl. Brischar l. c. S. 170 ff.) von Heilbronn erklärt den Propheten Joel (Der Prophet Johel christenlich und trewlich außgelegt und geprediget 1557, lateinisch Löwen 1563. Paris 1578. Antw. 1589), Hoffmeister das Buch Tobias (Ein fruchtbar und klare Außlegung des schönen Buchs Tobie gepredigt und geschrieben St. Viktor 1559), Witzel den Propheten Jonas (Jonas Prophete, Etliche christliche und nutzliche Predigten. Meyntz 1558). Auch Erasmus berichtet, daß es in manchen Kirchen Gepflogenheit der Prediger sei, ein ganzes Evangelium oder die pauliniſchen Briefe der Reihe nach dem Volk zu erklären (Opp. ed. Clerici IX, 786). Als besondere Hilfsmittel für die Homilie sind noch anzuführen die Notae in evangelicas lectiones des hl. Petrus Canisius, oft aufgelegt, auch noch im 17. 18. 19. Jahrh., auch deutsch verbreitet (Kurtze Summarien, Außlegung und Bericht der Episteln und Evangelien, verteutscht durch

Digitized by Google

Johannes Schwayger. Cöln 1584). G. Braun stellt aus Jansen's Evangelienkommentaren eine homiletische Erklärung der Perikopen zusammen, die sehr ausführlich ist und von Satz zu Satz läuft (Colon. 1578). Auch das Homiliar Karls d. Gr. erlebt in diesem Jahrh. Neuauflagen, welche häufig Alkuin Levita als Verf. nennen (so Colon. 1525, 1589).

Der eigentlich thematischen Predigtform mit den altscholastischen, jetzt meist auf das Notwendige und Nützliche reduzierten Partitionen und Distinktionen begegnen wir vor allem in den durch die Reformation aufgedrängten Kontroverspredigten und katechetisch-apologetischen Reden, namentlich den zahlreichen Cyklen über das Altarssakrament, über Ablaß, Priestertum, Fegfeuer, Heiligen- und Reliquienverehrung, von deren Aufführung wir hier ganz absehen. Hier soll außer dem Pariser Theologen Jodocus Clichtoväus, dessen Predigten mit Text, Einleitung, Thema und stereotyper Zweiteilung auch ins Deutsche übersetzt wurden, (von H. Schweller, Evangelische und christliche Predigten, Ingolst. 1547) und außer dem Engländer Thomas Stapleton (Promptuarium catholicum ad instructionem concionatorum contra haereticos nostri temporis. Colon. 1592 u. ö.) nur genannt werden der Convertit, nachmalige Professor in Ingolstadt und Propst von Altötting Martin Eisengrein, welcher sich in seiner Aurea postilla evangeliorum und postilla catholica (Colon. 1573 Ingolst. 1576; deutsch: Christlich katholische Auslegung der sonntäglichen auch etlich anderer Festevangelien. Ingolst. 1576; vgl. Brischar l. c. S. 435 ff.) meist der thematischen Anlage bedient, da er die

Digitized by Google

apologetische Behandlung der Kontroverslehren zu seiner Hauptaufgabe macht; häufig läßt er aber auch die Erklärung der Perikope vorangehen oder nachfolgen und schafft so eine aus Homilie und thematischer Predigt kombinierte Mischform. Abwechselnd bedienen sich beider Anlagen die in Deutschland viel verbreiteten Conciones des hl. Thomas a Villanova (gest. 1555), geordnet, mit oft sehr kurzer Einleitung, Vorführung des Themas, Partition, untermischt mit reinen Evangelienpredigten, die mit der Formel eingeleitet werden: historiam primum evangelicae lectionis carptim exponemus et eam deinde ad mores convertemus. Ebenso liebt Abwechslung in der Anlage Friedrich Nausea, Koadjutor von Wien (gest. 1552 s. Brischar l. c. S. 1 ff.). In seinen oft aufgelegten, auch ins Deutsche übersetzten Homiliensammlungen (opus homiliarum in tres partitum centurias Colon. 1530 — in quatuor redactum centurias. Colon. 1532. Catholicarum postillarum seu et homiliarum epitome sive compendium. Colon. 1539; Predigt evangelischer Wahrheit über alle Evangelien. Köln 1559; sermones quadragesimales. Colon. 1538) hebt er das einemal einen Punkt oder eine sententia des Evangeliums aus, dann wieder erklärt er das Evangelium durch und bespricht dann einzelne, nicht fest verbundene Punkte, dann zerlegt er nach der Evangelienerklärung einen einheitlichen Punkt in seine Teile oder zerteilt er die Perikope selbst in Abschnitte. In der Einleitung zu den quatuor centuriae bezeichnet er als sein stehendes Prinzip, dem Evangelium in der Predigt immer den ihm gebührenden ersten Platz einzuräumen und er erklärt auch, warum er seine Reden

Digitized by Google

nicht festivo sed plane humillimo et modestissimo homiliarum titulo benenne; er rede nämlich zum Volk in Nachahmung der Väter mediocri et plane homeliatico dicendi genere, oder wie es in der Vorrede zum Epitome heißt: cum phrasi prorsus homeliatica. Ein Beweis, daß der damalige Sprachgebrauch das Wort Homilie noch nicht auf eine besondere Anlage der Predigt oder auf die Beziehung derselben zur Perikope bezog, sondern lediglich auf die formale Haltung. So kann auch Wicel seine Evangelienpredigt conciones nennen, seine zwei Reden über Taufe und Eucharistie aber Homilien (Homiliae duo de ecclesiae mysteriis. Lipsiae 1538). Zu den tüchtigsten Predigern des 16. Jahrhunderts zählt Johannes Faber von Leutkirch, Bischof von Wien. Seine ergreifenden Declamationes divinae de humanae vitae miseria haben die stehende Überschrift: tres habebit partes sermo iste: evangelium, thematis introductionem ejusque declarationem; die Rede selbst enthält aber keine Erklärung des Evangeliums, sondern führt gleich das Thema = den Text ein und teilt denselben oder dessen Hauptgedanken schlicht in einige Punkte. In seiner Homiliarum centuria prima entnimmt er jedesmal aus der Perikope drei doctrinas; Einleitung und Schluß sind sehr kurz. Der Karthäuser Johann Justus Lansperg (Landsperg) giebt in seinen Sermones in evangelia et epistolas (Colon. 1590 u. ö., auch deutsch Köln 1539) je in der ersten Predigt eine Paraphrase der Epistel, in der zweiten eine solche des Evangeliums, dann folgt als dritte eine thematische Predigt über ein zwei- oder dreiteiliges, oft auch mehrgliedriges Thema mit meist auch numerierten Unterabteil-

Digitized by Google

ungen. Die scholastisch zergliedernde thematische Methode sehen wir auch in dieser Periode noch fast bis zur Partitionswut getrieben durch den Pariser Theologen aus dem Predigerorden Wilhelm Pepin, dessen Sermones dominicales ex epistolis et evangeliis auch in Italien (Venetiis 1588 ff.) und Deutschland (z. B. Colon. 1610) in diesem und dem folgenden Jahrhundert oft aufgelegt wurden. Sie nehmen nur den Text aus dem Evangelium und zergliedern denselben in der Weise, daß oft schon die Einleitung mehrere distinkte Teile, die Predigt selbst bis zu acht und zwölf (oft gereimte) Hauptteile hat, von welchen wieder jeder in drei bis zehn Unterabteilungen zerfällt und mit einer moralischen Nutzanwendung schließt, die mitunter wieder in Einzelteile (bis zu sieben) zerlegt ist. Nur selten wird die Teilung am Evangelium selbst vorgenommen oder eine historische, moralische, allegorische Exegese desselben gegeben, noch seltener findet sich eine um einen Hauptpunkt konzentrierte höhere Homilie.

III.

Gehen wir über zum 17. Jahrhundert. Soweit meine Kenntnis reicht, ist dasselbe an Theorien der Homiletik nicht sehr fruchtbar und dieselben scheinen in unserer Frage über die bisher gewonnenen Positionen nicht wesentlich hinauszukommen, ja sie geben gegen Ende des Jahrhunderts sogar manche derselben wieder auf und verlieren sie aus dem Auge. Vom Anfang des Jahrhunderts haben wir zwei ziemlich umfangreiche Homiletiken, die des Jesuiten Karl Regius (Orator christianus, geschrieben Rom 1611, Kölner Ausgabe von 1613) und

Digitized by Google

die noch viel ausgedehntere des Jesuiten Nikolaus Caussinus (Trecensis, De eloquentia sacra et humana libri XVI, geschrieben 1617, achte Auflage Köln 1681). Beide haben viel gemeinsames und der letztere scheint vom ersteren, den er auch zitiert, abhängig, falls nicht etwa beide eine dritte Vorlage gemeinsam haben. Der Orator leidet stark unter einem durch das ganze Buch sich hinziehenden Mangel an Klarheit und scharfer Auffassung. Daß er die alte Unterscheidung des Stoffes der Predigt in credenda, speranda, timenda, fugienda, agenda gegen die Unterscheidung doctrina fidei und disciplina morum eingetauscht wissen will, gereicht ihm zum Lob. Ein unglücklicher Gedanke war es aber, ein dreifaches genus concionandi: purgativum, illuminativum, unitivum aufzustellen und nun gar in diese Dreiteilung wieder die genera der alten Rhetorik (exornativum, suasorium, didascalicum) einschachteln zu wollen. Hauptteile der Rede sind ihm das exordium, die propositio und divisio (für die alte narratio), confirmatio und confutatio, epilogus, wesentlich seien aber nur, wie schon Aristoteles bemerke, die propositio und probatio. Die divisio soll in ihren Teilen konnex sein und die Vierzahl nicht überschreiten, sie könne aber auch wegfallen; nach Ankündigung der Teile könne, müsse aber nicht notwendig noch eine introductio (zweite, spezielle Einleitung) folgen. Die Disposition ändere sich nach den verschiedenen genera. Lib. VIII c. 4 wird ausführlich der methodus in tractando evangelio besprochen, oder es werden vielmehr nicht weniger als 13 verschiedene Methoden aufgeführt. Wir müssen wenigstens einige davon nennen: 1. die Paraphrase zum ganzen Evange-

Digitized by Google

lium, für kleine Orte das bequemste und dankbarste Verfahren; 2. die explicatio per modum homiliae, quae est quasi sermo valde familiaris, nach Weise der Väter, mit einiger Amplifikation und Exhortation; Hauptteile: Einleitung, Erklärung, Anwendung; 3. Teilung des Evangeliums in aliquot membra, welche aber unter sich nicht zusammenhängen; diese Methode sei leicht und bei den Predigern beliebt, auch angenehm wegen der Abwechslung, aber von zweifelhaftem Nutzen; 4. Darlegung Eines Hauptpunktes, Entfaltung desselben am Evangelium und seinen Teilen, ein Verfahren, das große Vorzüge hat und für Gelehrte und Ungelehrte sich eignet; 5. Behandlung des Evangeliums nach den in ihm selbst gegebenen Teilen; 6. Durchführung Einer sententia des Evangeliums und Teilung derselben nach dem Vorspruch; 7. Zusammenziehung der ganzen evangelischen Geschichte oder eines Hauptteils derselben in Eine Hauptsentenz des Evangeliums; 8. ein einziger Ausspruch des Evangeliums wird in seinen verschiedenen Bedeutungen erklärt u. s. w. Man erkennt schon hieraus, welcher Konfusion und Verzettlung diese 13 Methoden den Ursprung verdanken; soweit sie überhaupt mit der Homilie oder Evangelienerklärung zu thun haben und nicht in die thematische Textpredigt überspielen wie Nr. 6. 7. 8, reduzieren sie sich bei schärferer Anfassung auf zwei verschiedene Anlagen: die paraphrastische Erklärung der einzelnen Sätze und die nach Einheit des Themas und einheitlicher Gliederung strebende Homilie. Auch Regius giebt der Evangelienpredigt noch nicht den Namen Homilie; dagegen wendet er dies Wort zur Kennzeichnung einer seiner Methoden an, ohne aber mit demselben einen andern

Digitized by Google

Sinn zu verbinden als Nausea in der vorigen Periode. Im gleichen Sinn und in gleicher Weise gebraucht es auch Caussin. Bei Regius findet sich sodann noch eine nicht minder unklare und willkürliche Aufzählung von 16 verschiedenen Dispositionsarten der Predigt überhaupt, ob sie das Evangelium oder eine andere Materie behandle (l. VIII c. 5).

In Caussins stark klassizistisch angehauchtem, weitschichtigem und wortreichem Werk nimmt sich die Homiletik nur wie ein Anhang zur Rhetorik aus, und es sind ihr von den 14 Büchern bloß 3 eingeräumt. Wie schon seine Rhetorik beweist, ahnt er, welche Bedeutung die innere Disposition für die Rede habe, aber er weiß sie nicht ganz klar zu fassen. Für die Predigt zählt er varia dispositionum genera auf, abhängig von Regius, aber doch auch wieder selbständig vorgehend. Die eine Disposition (= äußere Anordnung) ist kunstlos und wird angewendet in der Paraphrase, der Homilie der Alten, bei Erzählungen und Parabeln; die Paraphrase sei freilich mehr Sache der Interpreten als der Redner; die Homilie habe schon mehr oratorische Art, weil sie Amplifikationen und moralische Exkurse aufnehme, im übrigen aber das Evangelium im familiären Ton durcherkläre. Die zweite Anlage sei mehr das Werk der freien Kunst des Redners; sie bestehe darin, daß aus dem ganzen Evangelium zwei oder drei Hauptpunkte, die aber nicht mit einander zusammenhängen, herausgegriffen und erörtert werden; besser aber sei es, wenn die Punkte im Verband mit einander stehen, noch besser wenn im Thema = Vorspruch selbst die ganze Rede enthalten sei, wie die Frucht im Samen, oder wenn der

Digitized by Google

scopus des ganzen Evangeliums ins Auge gefaßt werde. Die dritte Anlage sei die symbolische, weil hier der Hauptgegenstand in der Form eines Bildes oder Gleichnisses oder einer Allegorie vorgestellt und abgewandelt werde; die vierte besteht darin, daß das Hauptthema eine paradoxe Fassung erhalte. Einen fünften Modus, der sich der Dialoge, Prosopopoien und dramatischer Einkleidung bedient, kann er nicht empfehlen wegen zu großer Gefahren. Verrät es auch gesunden Sinn, daß Caussin nicht die 13 + 16 Predigtanlagen aus Regius herübernimmt, so ist freilich auch seine Vierzahl nichts weniger als innerlich berechtigt und begründet; beziehen sich doch die letzten beiden oder drei Arten gar nicht auf Anlage oder Disposition der Predigt, sondern lediglich auf besondere Formulierungen und Einkleidungen des Themas oder der Hauptgedanken; daß er der emblematischen Predigt einen eigenen Modus einräumt, freilich nicht ohne eine Kautel anzubringen (hic modus, nisi summa prudentia et dexteritate tractetur, ostendit quippiam juvenile et leviculum, quod momento temporis defloresceit), wird sich später aus der Predigtpraxis dieses Jahrhunderts erklären, von der ja auch die fünf Modi rein empirisch herübergenommen sind. Die Bestandteile der Rede zählt Caussin in üblicher Weise auf, will sie aber nicht pedantisch bei jeder Predigt verlangen: non enim dei spiritus scholae legibus vinctus tenetur.

Zu erwähnen ist noch aus diesem Jahrhundert der kurze Modus concionandi des hl. Franz von Sales (beigedruckt der 2. Auflage von Joh. Drachter, Extemporalis concionator. Col. Agr. 1663). Derselbe kommt

Digitized by Google

nach einer allgemeinen Stofflehre c. IV auf die dispositio materiae zu sprechen und verlangt die Befolgung eines methodus; deren gebe es aber verschiedene; man könne entweder eine Geschichte erzählen, wie die Auferstehung, Geburt, oder aliquem sensum scriptum (d. h. einen Schriftvers) enucleare oder explanare totum aliquid diurnale evangelium, oder das Leben und die Thaten eines Heiligen vorführen. Für jede dieser Methoden werden einige Regeln gegeben und bei der dritten angefügt, man solle bestimmen, was man besonders aus dem Evangelium zur Erklärung ausheben wolle, dieses dann ausführlich, das andere kursorisch behandeln; die kursorische Erklärung des ganzen Evangeliums sei weniger nützlich, weil sie nur kurze Zeit sich bei den einzelnen Gedanken aufhalten und nur mangelhaft sie erklären, auch die praktischen Ziele nicht mit allem Nachdruck verfolgen könne. Wenn hier überall die Homilie, wenn auch nicht unter ihrem Namen und unter klarer Umschreibung ihres Wesens und ihrer Arten, Aufnahme und Berücksichtigung findet, so gehen dagegen zwei Homiletiken vom Ende des Jahrhunderts völlig über sie hinweg, nämlich die Instructiones practicae von Lohner S. J. (Dillingen 1679 t. VII) und der Theologiae pastoralis Epitome von J. G. Herlet, Regens des Kiliansseminars in Würzburg (Herbipol. 1681).

Einige nun folgende Mitteilungen über erhaltene Predigtwerke des 17. Jahrh. sollen nur dazu dienen, möglichst alle in dieser Zeit vorkommenden Predigtformen in einigen charakteristischen Repräsentanten vorzuführen. Man macht die Wahrnehmung, daß gegen das vorige Jahrhundert sich der Besitzstand der Homilie bedeutend

Digitized by Google

verringert und die thematische Predigt mit ihren Abarten zu dominieren anfängt. Soweit die Homilie noch vertreten ist, strebt sie fast regelmäßig über die Elementarform der Vers- für Vers-Erklärung hinaus und sucht sie ihren Inhalt in einzelne mehr oder weniger unter sich verbundene Punkte oder Gruppen zu ordnen.

Die Teilungen, welche Samuel Loyaerts (Conciones seu enodationes evangeliorum. Col. 1621) am Evangelium vornimmt, haben noch sehr wenig innern Zusammenhang und feste Bindung; nicht viel mehr die sehr schlichten und trockenen Perikopenpredigten des Wilhelm Alvernus (episcopus Parisiensis, Praestantissimi sermones in epistolas et evangelia. Monachii 1643), welche aus den Episteln meist einen Text und ein Thema nehmen, das Evangelium in Punkte (bis zu 12) fassen, und die ebenfalls nach Deutschland verpflanzten, von Romanus ins Lateinische übersetzten Reden des spanischen Benediktiners Anton Peregius (Primus anni quadrans, sive trimestres in festa et dominicas conciones. Salisb. 1638). Die aus dem Belgischen ins Lateinische übersetzten Conciones in evangelia dominicalia (Colon. 1608) des Jesuiten Franz Costerus geben zuerst eine compendiosa expositio, dann einen ausführlichen Kommentar. Ähnliche Anlage haben die mehrmals in Deutschland aufgelegten Conciones et exercitia pia super evangelia dominicalia (Colon. 1608. 1612) des Toletaners Didakus de la Vega aus dem Franziskanerorden: zuerst Ueberblick über die Perikope, dann Hervorhebung und kurze Besprechung einiger Hauptpunkte, dann sehr weitschweifige Ausführung des einzelnen. Pontanus von Braitenberg, Propst in Prag, enthält sich in

Digitized by Google

seinem Aureum breviarium concionatorum sive sermones breves in dominicas et festos dies (Colon. 1611) des Textes und der Einleitung und erklärt das Evangelium mit starker Neigung, die Hauptgedanken in maßlos viele Teile zu spalten, wie z. B. an Dom. III Adv. aus demselben 28 Vorzüge des Täufers abgeleitet werden. Der Verbindung von Homilie und Sermo begegnen wir bei Balduin Junius (In dominicas totius anni conciones tres Colon. 1618), welcher oft an eine kursorische Erklärung des Evangeliums eine Rede über ein mitunter gewaltsam aus dem Text gepreßtes Thema anschließt und darauf als letzten Teil ein Morale anfügt, welches häufig mit dem vorhergehenden nicht organisch verbunden und mit eigenem Text ausgestattet ist. Die Problemata evangelica sive quaestiones curiosae in singula evangelia (Aug. et Diling. 1695) des Jesuiten Philipp Hartung leisten wenig für Erklärung des Evangeliums und werfen allerlei aus der damaligen Exegese herübergenommene theoretische Fragen auf. Tüchtige Homilien auch in den Predigtwerken der unten zu nennenden Georg Scherer und Johann Rosenthal. Ausführliche Passionen mit Erklärung der Leidensgeschichte haben wir aus dieser Zeit von Jakob Marchantius (Rationale evangelizantium. Colon. 1641), von Karl von Horn (Cornucopiae concionum sacrarum. Colon. 1676) von Christian Braun (Sanctuarium. Colon. 1677), Simon Mänhard (Passologia d. i. geistliche Predigten ... von dem allerheiligsten Leiden ꝛc. Grätz 1639), und Wolfgang Rauscher (Traubenpreß. Passionspredigten. Dillingen 1689), Philipp Kiesel (Siebenfältig blutiges Schauspiel. Bamberg 1679), Georg Hoffmann (Hohe Tugendschuel aus

Digitized by Google

Erkanntnuß und Wissenschaft des h. Leidens und Sterbens Christi ... Passau 1687); eine homiletische Erklärung der Abschiedsreden von Wolfgang Schallerer (Iesu Christi ... überreiche Valete oder letzte Urlaubsreden. Dillingen 1682). Abwechselnd homiletisch und thematisch predigen Johannes Scharbius, Kanonikus in Regensburg (Postilla sive conciones super totius anni evangelia. Ingolst. 1604; theilt in der Homilie das Evangelium rein äußerlich ab, z. B. Dom. III p. Trin. 1) Die große Barmherzigkeit Gottes gegen die Sünder 2) das Murren der Pharisäer; oder Dom. Quinquag.: 1) die Notwendigkeit, mit Jesus zu leiden 2) die geistige Blindheit und ihre Heilung; starke Neigung zur Zerstücklung), der schon genannte Marchantius, ferner Matthias Faber in seinem Concionum opus tripartitum (Ingolst. 1631 u. sehr oft, zuletzt Paris 1881 6 Bände; deutsche Bearbeitungen von Jos. Schmitt, Schaffhausen 1861; Schuler, Paderborn 1861—63 und Hoffmann und Schuler, Würzb. 1864 f.); unter seinen zehn Predigten auf jeden Sonn- und Festtag befassen sich regelmäßig die letzten zwei mit dem Evangelium und sind punktierte Homilien.

Das thematische Predigtschema finden wir recht gut und zweckentsprechend in Anwendung gebracht bei den Jesuiten Johann Rosenthal, Georg Hoffmann, Johannes Bodler und Konrad Purselt, bezüglich derer wir auf das verdienstvolle Sammelwerk von J. N. Brischar verweisen. Ungezwungen, mitunter etwas sorglos und locker, doch meist unter Wahrung guter Ordnung wird es gehandhabt von Michael Staudacher und Gerhard Pauli (s. Brischar l. c.) von Christophorus Braun S. J. (Vitis mystica hoc est concio-

Digitized by Google

nes floridae. Colon. 1677); ferner von Jakob de Graffiis, Mönch aus Monte Cassino (Sermones in evangelia. Colon. 1628), in den etwas schwülstigen Predigten des schon genannten Karl van Horn, in den kräftigen, recht gut komponierten „Conciones rurales oder gantze doch kurtze Predigten auf alle Sontäg des Jahrs“ durch Christoph Ulrich Neuburger. Salzb. 1662, in den etwas modisch aufgeputzten Ansprachen des Jesuiten Johannes Jahoda Allocutiones sacrae super evangelia dominicarum habitae ad studiosam et academicam juventutem in universitate Pragensi. Pragae 1659), in den gedankenvollen und gut biblischen Reden des Caspar Sanchez, Hofpredigers Philipps II von Spanien, welche in Spanien, Italien und Deutschland verbreitet und mehrfach aufgelegt wurden (Conciones. Mogunt. 1602, Colon. 1609), in den trockenen und nüchternen katechetischen Predigten des G. Herlet (Catechismus praedicatus. Colon. 1694). Als besondere Form der thematischen Predigt ist zu verzeichnen die Verteilung des gesammten Stoffes und der ganzen Rede in Paragraphen, Abschnitte, conceptus (bis zu 28), deren Zählung meist durchläuft, auch wenn zwei oder drei Hauptteile angesetzt werden, aber nur für den Prediger nicht für den Vortrag, angebracht ist; die erste und letzte Nummer kommt dann der Einleitung und dem Schluß zu. Diese Anordnung scheint aus Italien zu kommen, wenn sie nicht eine Nachahmung der sog. lokalen oder artikulierten Predigtmethode der Protestanten ist, von der nachher die Rede sein wird; wir finden sie in den in Mainz 1668 verlegten Conciones annuales des Emanuel Orchi aus Como und auch noch bei Ventura und Segneri. Unter den deut-

Digitized by Google

schen schließt sich dieser Sitte an Sebastian Heinrich Penzinger, Pfarrer in Trautmannsdorf, in seinem Bonus ordo triplicis formatae concionis supra omnes dominicas; die Fortsetzung des Titels gibt zugleich einen Einblick in die Methode: in quibus in exordio assumptum thematis aptissimis s. scripturae textibus, dein selectissimis ss. patrum et ecclesiae scriptorum sententiis ut immobilibus veritatis columnis fulcitur, in confirmatione thematis assumpti varietas conceptuum ex diversis autoribus conquisitorum affertur, ex quibus epilogus a quovis facile eruitur (Solisbaci 1692). So gibt er in der That nach dem Exordium eine Blütenlese von Schriftstellen und Vätercitaten, die zum Text Beziehung haben, aber ohne Kommentar an einander gereiht sind; dann folgen die 1—8 conceptus (Beweisgründe, Illustrationen, Vergleichungen, biblische und historische Züge, Sprichwörter ꝛc.) eingeleitet mit der Formel: divino auxilio conceptus pandam, oder: divino favore materiam hanc conceptibus deducam etc. Aehnlich ordnet an Joh. Ludw. Schönleber (Horae subsecivae dominicales sive discursus sacri de tempore. Salisb. 1676), der in sechs Spalten die von ihm zitierten Autoren aus allen Jahrhunderten, heidnischen und christlichen, sammelt; er schickt jeder Rede eine Synopsis der 1—12 Punkte oder Paragraphen voraus. Man sieht sofort, daß diese Methode nichts ist als eine Lockerung, eine Verzettelung und Verschlechterung der thematischen Methode, meist eine Anordnung ohne Ordnung; die Paragraphen und conceptus stehen häufig unter sich in keinem nähern Verband, nur in einer gemeinsamen Beziehung zu einem Hauptpunkt. Wenn auch Penzinger versichert,

Digitized by Google

lediglich im Intereſſe des ordo ſich dieſer Anlage zu bedienen, ſo läßt doch die *varietas* conceptuum es zu einer rechten Ordnung nicht kommen. Die Rede wird hier zu einem Agglomerat von vielen kleinen Reden, von welchen jede eigentlich ihr eigenes Thema, mitunter ſelbſt ihren eigenen Text hat. Wie Schönleber operirt mit conceptus auch der Franziskaner Simon Mänhard in ſeiner oben zitierten Paſſion und in den andern Bänden ſeines Predigtwerks; dann Vitus Faber (discursus oder Predigten über die Sonntäg des ganzen Jahrs. Würzb. 1676 und 1684) und der Benediktiner Ignaz Trauner (Geiſtliche Seelenjagt d. i. Erſtes Dominikale. Dillingen 1685); ferner Wolfgang Rauſcher S. J. (Oel und Wein des mitleidigen Samariters d. i. kathol. Predigten Augsb. 1698), Aug. Weillender (Erwünſchte reiche Erndt deß evang. Ackers. München 1699), und Johannes Dedinger (Vinea Domini ein neues Predigwerk. München 1678). Beſſer als die Genannten wiſſen die Partikelmethode mit innerer Einheit und Ordnung in Einklang zu bringen Georg Scherer, Benignus Kybler, Georg Stengel, Wolfgang Schallerer, Balthaſar Knellinger, über welche das oben zitierte Werk von Briſchar nähere Auskunft gibt. Eine Art Quellenwerk für dieſe Form von Predigten iſt das Buch des Karmeliters Stephan von St. Paul: Flavissae concionatoriae seu Alphabetum morale (Colon. 1686), in welchen die alphabetiſch aufgeführten Materien je in einer Anzahl von conceptus abgehandelt werden. Eine originelle Dispoſition richtet ſich zurecht der Jeſuit Laurenz Forer (Leben Jeſu Chriſti auf alle ſonntäglichen und feiertäglichen Evangelien

Digitized by Google

gerichtet. Dillingen 1658), welcher allen seinen Predigten die Einteilung unterlegt: 1. Glaubenslehre 2. Lebenslehre 3. Trost 4. Gebet. Dafür, daß eine äußerlich vollzogene Disposition und angekündigte Partition immer noch keine Garantie für innere Ordnung ist, liefert einen traurigen Beweis der Kapuziner Prokopius in seinem Triennale dominicale d. i. auff jeden Sonntag durch das ganze Jahr drei gelehrte, geistreiche ꝛc., Predigten (Salzb. 1676) und in seinem Mariale concionatorium d. h. über hundertsiebenzig gelehrte, geistreiche ꝛc. Predigten (2. A. Salzb. 1676); seine stehende Dreiteilung bedeutet meist nicht viel mehr als eine Zerlegung seines großen aus allen Gärten gesammelten Straußes von Kräutern und Blumen, von Einfällen, conceptus, Bibelstellen, Gleichnissen und Exempeln in drei gleich ungeordnete Sträuße. Im Wert ungefähr gleich hoch stehen die Meditationes evangelicae sive sermones breves et expediti des Simon Redtenpacher, Benediktiners in Krems (Salzb. 1685—89), welcher namentlich die heidnischen Dichter plündert.

Vollends bedeutungslos und ohnmächtig eine wirkliche Ordnung herzustellen, wurde die äußere Struktur der thematischen Anlage in der Mehrzahl jener Predigten, welche der emblematischen Methode huldigen, der wir schon oben begegneten und für die in der zweiten Hälfte und besonders gegen das Ende des 17. Jahrh. ein neuer Frühling anbrach mit farbenreicher und teilweise übelduftender Flora. Nicht alles, was dieser Richtung angehört, ist wertlos und verwerflich. Es finden sich innerhalb derselben Prediger, welche trotz der seltsamen Einkleidung mit vollem sittlichem Ernst ihres Amtes

Digitized by Google

walten, ja bei manchen ist diese Einkleidung ein ganz unverfängliches und wirksames Hilfsmittel wahrer Popularität; aber sie sind Ausnahmen und das Urteil über die Richtung selbst kann kein günstiges sein. Es möchte noch möglich sein, die psychologische Erklärung dafür zu finden, wie nach so schrecklichen Wehen und Nöten sich Deutschlands und der deutschen Kanzel eine solche Freude an faden Spielereien und geistlosem Tand bemächtigen konnte. Durch den endlosen Krieg waren nicht nur die psychischen auch die geistigen Hilfsquellen der Nation versiegt, und es war vor allem Mangel an Ideen und an christlicher Denkkraft, welcher sich in jenes bunte Kostüm warf, in Frankreich und Italien betteln gieng und die Predigt mit unwürdigem Flitter behieng. Die sog. Realienmethode, welche jeden Lehrpunkt und Predigtvorwurf in ein Sinnbild oder Gleichnis formte oder preßte, und welche Caussin, wie wir oben sahen, auch in die Homiletik einzuführen sich veranlaßt fand, war eine Seuche, die im protestantischen Lager fast noch mehr grassirte als im katholischen; im ersteren fand sie warme Apologeten und Fürsprecher an Christian Weise, der sie in eine Theorie brachte (De elegantiis realibus sive orationis flosculis), an Christian Weisling und Johann Christoph Wentzel [1]). Wo diese Predigt des Zopfstils in ihrer ganzen Entartung sich zeigt, da hat die Dispositition und Partition kaum mehr eine andere Funktion, als Spielplätze abzustecken, auf welchen die emblematische

1) Siehe außer den Geschichten der protest. Predigt von Sack und Stiebriz: Zöckler, Handb. der theol. Wissensch. 2. A. 1890 Bd. III. Prakt. Theol. von Zezschwitz; Harnack, Gesch. und Theorie der Predigt. Erlangen 1878. Herzog, Realencykl. Art. Homiletik und Predigt. Achelis, Prakt. Theol. Freib. 1890. Bd. 1.

Digitized by Google

Manier ihre Schaustellungen geben kann. Gute Proben dieser Predigtform finden sich bei Michael Staudacher, Christoph Todtfeller, Benignus Kybler (s. Brischar a. a. O. Bd. I). Nach ihren schlimmen Seiten lernen wir sie kennen bei Michael Steinmayr, Abt von Osterhofen (Rationale ecclesiasticum oder geistliches Brustblatt d. i. christl. Predigten auf alle Sonn- und Feiertag. München 1689; Ueberschriften von Predigten: der deutsche Wein- und Bierschlauch; der faule Esel; das ewige Labyrinth; die göttliche Weintaffern); bei den Jesuiten Maximilian Sandäus (Artifex evangelicus cum similitudinum ac symbolorum silva. Colon. 1640; Jesus wird vorgestellt als der beste Medicus, Nauta, Nauarchus, Distillator, Sutor, Textor etc. etc.; ein protestantisches Gegenstück bei Carpzov, welcher 1692 ein ganzes Jahr über Christus als Handwerksmann predigt); bei dem Jesuiten Heinrich Engelgrave (Lux evangelica sub velum sacrorum emblematum recondita in omnes anni dominicas. Antv. 1654); beim Franziskaner Marcellian Dalhover (Areolae oder Gartenbethlein bestehend von unterschiedlichen Blumen ꝛc. München 1687); beim Dominikaner Ambrosius Schönhardt (des geistlichen Kleinod-Castels oder Jesu symbolici ... erster Theil. Breßlau 1691 und: geistliche Vorratskammer Frankf. und Breßlau 1692; Überschriften: Löbliche Trinklust; höchst nützliche Lederkrämerey; Englisches Quodlibet; Aus und in jene Welt nützlicher Posttag); bei Christoph Selhammer, Stadtkaplan in Salzburg (Tuba analogica d. i. christl. Lehr- und Gleichnußpredigten. Nürnb. 1699 latein. Ausg. Salzb. 1683; Ueberschriften: Athenienser Spiegel; Wasserwehrt; Siechenspital; Hertzenigel; Weinzörlamt; Doctor

Digitized by Google

der freien Künste und Philosophie; lebendige Todenleych); bei Edmund Manincor de Casez, Benediktiner von Admont (Dominicale auß dreyjährigen Fastenpredigten. Fulda 1682; 3 Teile mit je 18 Predigten desselben Textes; der erste führt durch 18 Reden die Idee eines geistlichen Jahrmarkts, der zweite die einer geistlichen Apotheke durch ꝛc.). In ihrem Zusammenhang mit dieser Mode muß auch die Predigtweise eines Abraham a Santa Clara erfaßt und erklärt werden; derselbe hat keine neue Predigtart geschaffen, sondern nur eine schon seit längerer Zeit übliche mit wirklichem Geist, mit Mutterwitz, mit einer gewissen Ordnung und in ernster homiletischer Absicht gehandhabt.

Nach der Seite der Anlage und Anordnung und der ganzen formalen Haltung ist wohl in der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. der Tiefpunkt in der ganzen Entwicklung der Predigt anzusetzen. Die Punkte- oder Paragraphenpredigt und die emblematische Predigtweise sind die unverkennbaren Symptome des Niedergangs, der auch außerhalb Deutschlands zu konstatieren ist. Die emblematische Floskelpredigt war so verbreitet wie der Zopfstil; Italien scheint ihr Ausgangspunkt zu sein; Frankreich wird von ihr heimgesucht und in Spanien, wo sie sich wohl am längsten hielt, wurde der Jesuit Franz Isla in der bekannten satirischen „Geschichte des berühmten Predigers Bruders Gerundio von Campagas“ (1758, deutsch Leipzig 1777) ihr Chronist, Richter und Arzt zugleich. Auch abgesehen hievon hatte das Gefüge der thematischen Predigt vielfach seinen Wert verloren und bot keine Garantie mehr für Ordnung, Geschlossenheit und Einheit. Der Text hatte vielfach aufgehört,

Digitized by Google

die biblische Grundlage und das auktoritative Siegel der ganzen Predigt zu sein; er sank herab zur Bedeutung eines Aushängeschildes oder einer Zierrat. Thema und Partition erhielten so seltsame und verkünstelte Formulierung, daß schon durch letztere deren Hauptzweck vereitelt wurde. Die oft rein äußerlich an einander geheften, oft willkürlich zerstückelten Teile bedeuteten nur mehr einzelne Fächer, welche man mit allerlei Kram anfüllte, bis sie gleich voll waren; die Predigt wird ein Quodlibet.

Dies ist im Aug zu behalten, will man die am Ende des 17. Jahrh. von Frankreich ausgehende und nach Deutschland hinüberwirkende Reform der Predigt richtig verstehen und würdigen. Das Verdienst jener großen französischen Meister, eines Bossuet, Bourdaloue, Massillon und Fenelon, liegt nicht in der Erfindung einer neuen Predigtanlage, nicht einmal im Ausbau der thematischen Anlage. Die Struktur derselben lag fertig vor als das Resultat einer Entwicklung von Jahrhunderten; jene Meister hatten kein wesentliches Glied einzufügen; selbst die bei ihnen sich findende, überflüssige und homiletisch nicht zu begründende Verdoppelung der Einleitung ist nicht ihre Erfindung, sondern war schon vor ihnen in Italien und in Frankreich, vereinzelt auch in Deutschland üblich. Aber sie lehrten wieder eine vernünftige und zweckmäßige Verwendung der Struktur und hauchten ihr wieder Geist und Leben ein; sie führten mit voller Konsequenz das Prinzip der oratorischen Gedankeneinheit und der zielbewußten Ordnung durch, und bei ihnen ist die äußerlich hervortretende Partition nichts anders als der völlig naturgemäße Ausdruck und der

Digitized by Google

wirkliche Exponent der inneren Dispoſition. Ihr Beiſpiel drang umſo raſcher nach Deutſchland, je größer der horror vacui war, den dort die entarteten Predigtformen verurſacht hatten; es wurde zum Spiegel, in welchem die Predigt in Deutſchland ihre Mängel erblickte und zum Muſterbild, an welchem ſie ſich emporarbeitete. In Einer Hinſicht aber wirkte ihr leuchtendes Vorbild verhängnisvoll; ſie pflegten, was bei ihrem eigenartigen Predigtberuf begreiflich iſt, faſt ausnahmslos die thematiſche Textpredigt und ihre Nachahmung führte dazu, daß die Homilie noch ſtärker zurücktrat als bisher. Es muß aber betont werden, daß jene Predigtfürſten eine direkte Schuld hieran nicht trifft. Boſſuet pflegte die Homilie und trug den Kloſterfrauen von St. Jouarre in Meaux ſeine méditations sur l'évangile vor; Bourdaloue's Predigten über den Blindgeborenen, über die Auferweckung des Lazarus, über das ſamaritaniſche Weib ſind Homilien; von Maſſillon haben wir die paraphrase morale des psaumes; wie Fenelon zu Gunſten der Homilie eintritt und bereits mit ſcharfem Blick gewiſſe Gefahren einer einſeitigen Pflege der thematiſchen Predigt wahrnimmt, werden wir noch ſehen.

(Schluß folgt im nächſten Heft).

Digitized by Google

3.

Die Apostelgräber nach Gajus.

Von Repetent Dr. Zisterer.

Die Frage nach den Apostelgräbern in Rom wurde von den Forschern des christlichen Altertums im verflossenen Jahrzehnt öfters aufgeworfen und zum Teil mit mehr oder weniger Gründlichkeit und Ausführlichkeit zu lösen versucht. Indes dürfte die Lösung derselben durch die von Viktor Schultze [1]) aufs neue in Fluß gebrachten und von L. Erbes [2]) Richard Adalbert Lipsius [3]) und Paul v. Hoensbroech [4]) fortgesetzten Untersuchungen noch nicht zu einem allweg befriedigenden Abschlusse gekommen sein. Der Grund hievon liegt m. E. in der nicht vollständig erschöpfenden Darstellung und Wertung des ersten litterarischen Quellenzeugnisses selbst. Es dürfte daher nicht unangezeigt erscheinen, den ganzen Sachverhalt von Anfang an kurz darzulegen.

1) Archäologische Studien über altchristliche Monumente. Wien 1880. S. 220—255.

2) Zeitschrift f. K. G. Jahrg. 1885, VII, 1—49.

3) Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II, 1, 391—404.

4) Stimmen aus Maria-Laach. Jahrg. 1888, XXXV, 109—135 und 253—278.

Digitized by Google

Der Kirchengeschichtschreiber Eusebius erwähnt bei seiner Beschreibung der Neronischen Christenverfolgung die Apostel als besondere Opfer jenes ersten Christenfeindes auf dem Kaiserthrone (H. E. II, 25 ed. Heinichen). Er bezeichnet dabei ausdrücklich Rom als den Ort ihres Martyriums und giebt zugleich die Art und Weise desselben bestehend in der Enthauptung des Paulus und in der Kreuzigung des Petrus an. Zum Beleg hiefür beruft er sich zunächst auf zwei geschichtliche Zeugnisse, denen er alsbald ein drittes beifügt, welch letzteres aber für die vorliegende Frage kaum in Betracht zu ziehen ist. Jene beiden ersten sind ihrer Natur nach verschieden. Das eine nämlich ist ein monumentales. Eusebius spricht zuerst von einer bis auf seine Zeit bestehenden und auf den Begräbnisstätten daselbst (nämlich zu Rom) sich befindlichen Begrüßungsinschrift der beiden Apostel. Auf die gleiche Stufe der Glaubwürdigkeit will er sodann das andere (litterarische) Zeugnis des Gajus, eines rechtgläubigen Mannes, welcher zur Zeit des römischen Bischofs Zephyrin lebte, gestellt wissen. Dieser sage in seiner schriftlichen Auseinandersetzung mit Proklus, einem Haupte der phrygischen Sekte, ganz das Gleiche über die Orte aus, an welchen die hl. Leiber der genannten Apostel aufbewahrt ruhten. „Ich aber — das seien die Worte des Gajus selbst — kann die Grabstätten der Apostel zeigen. Willst du auf den Vatikan, oder auf die Straße nach Ostia gehen, so wirst du die Grabstätten derer finden, welche diese Kirche gegründet haben."

Was nun die Bedeutung dieses zweiten litterarischen Quellenzeugnisses betrifft, so ist es allerdings kein ur-

Digitized by Google

sprüngliches, sondern abgeleitetes, indem das Original des fraglichen Schriftstückes nicht mehr vorhanden ist und wir die Kenntnis des bereits mitgeteilten und eines noch zu besprechenden Bruchstückes einzig und allein den Aufzeichnungen eines etwa um ein Jahrhundert später schreibenden Gewährsmannes verdanken. Es erhebt sich demnach zunächst die Frage, ob überhaupt irgend ein Grund vorliege, an der Zuverlässigkeit derselben in der Wiedergabe jener dem wirklichen Dialoge des Gajus entnommenen Mitteilungen zu zweifeln. Eine parteiische Voreingenommenheit schließt der ziemlich ruhige Ton der Darstellung wohl ganz aus. Dieselbe verrät kein anderes Interesse als das der genauen Anführung des Thatbestandes selbst. Ebenso wenig haben wir einen hinreichenden Grund, das richtige Verstehen und Auffassen jenes der eigenen Erzählung zur Bekräftigung beigegebenen Quellenzeugnisses seitens des sonst hierin gut unterrichteten Geschichtsschreibers in Zweifel zu ziehen. Der Gedanke an die bloße Möglichkeit einer Täuschung desselben mag daher bei jeglichem Mangel eines positiven Anhaltspunktes in unserer Untersuchung füglich bei Seite gelassen werden, zumal wenn eine solche Täuschung sofort wieder, wie v. Hoensbroech gethan, als „eine höchst unwahrscheinliche" zurückgewiesen werden muß [1]). Der auch bloß vorübergehende Rückzug in das Reich der Möglichkeiten ist bei historischen Forschungen, welche sich auf das Gebiet der Wirklichkeit zu beziehen haben, an und für sich schon unnötig bezw. unstatthaft und kann im vorliegenden Falle die Schwierigkeiten, welche einer befriedigenden Lösung dieser Sache entgegenstehen, nur

1) a. a. O. S. 112.

Digitized by Google

noch steigern. Die Hauptentscheidung hängt nach meinem Dafürhalten doch von der Beantwortung der Frage ab, haben wir stichhaltige Gründe von der Erklärung und Auffassung des Eusebius über den Sinn und die Bedeutung jener Stelle im Dialoge des Gajus abzugehen, oder nicht? Der letztere Fall könnte nur dann eintreten, wenn uns bessere Hilfsmittel zur Erklärung derselben zu Gebot stünden als dem Bischof von Cäsarea selbst, und wir so in der Lage wären, einen wirklichen Irrtum demselben dabei nachzuweisen. Wenn er es aber wagte, solch zwei deutlich in die Augen springende Beweise, wie die angeführten sind, seinen doch auch urteilsfähigen Zeitgenossen, welche die diesbezüglichen Angaben noch am besten nachprüfen konnten, vorzuhalten, so ist anzunehmen, daß er immerhin seine guten Gründe dafür hatte. Außerdem kannte derselbe jene Streitschrift ihrem ganzen Inhalte nach und konnte deshalb auch besser die Hauptpunkte, um welche es sich darin handelte, herausfinden. Da er sich noch drei weiteremale (H. E. III, 28, 31, VI, 20) auf sie zur Erhärtung seiner Angaben berufen hat, so beweist eben dieser Umstand, daß er dieselbe als Geschichtsquelle wohl zu schätzen wußte.

Der Angelpunkt nun, um welchen sich die ganze Streitfrage über den Sinn des angeführten Gajuszeugnisses dreht, bildet der darin zweimal gebrauchte bildliche Ausdruck *τρόπαια*. Er kann aber nach der Darstellung des Eusebius am angeführten Orte nichts anderes bedeuten als die vorangehenden Ausdrücke *κοιμητήρια* und *τόποι, ἔνθα τῶν εἰρημένων ἀποστόλων τὰ ἱερὰ σκηνώματα κατατέθειται*. Desgleichen sind diese unter der später von dem Kirchengeschichtschreiber anläßlich der zusammenfassen-

Digitized by Google

den Wiederaufnahme jener Stelle angewandten Bezeichnung *τῶν σκηνωμάτων αὐτῶν (Παύλου καὶ Πέτρου) καταθέσεως ὁ χῶρος* zu verstehen (H. E. III, 31). Somit faßte Eusebius die *τρόπαια* des Gajus wirklich als Grabstätten auf.

Dies wird zwar allgemein zugegeben, aber auch ebenso entschieden die Richtigkeit der Auffassung desselben bestritten. Der Ausdruck *τρόπαιον* soll nicht Grabstätte, sondern Richtstätte bedeuten. Erbes sprach sogar die kategorische Behauptung aus: der Ausdruck bedeutet das nicht (nemlich Gräber)[1]). Dagegen bediente sich Lipsius der vorsichtigeren Wendung: „Aber der Ausdruck *τροπαῖον* weist vielmehr auf die Richtstätte hin, als auf den Ort, wo die heiligen Martyrer die Ueberwinderkrone empfingen. Erst die spätere Tradition hat die Richtstätten mit den Grabstätten identifiziert[2])." Und wirklich käme der sprachlichen Erklärung das allentscheidende Wort zu, wenn zweifellos feststünde, daß jenem Ausdrucke nur diese und keine andere Bedeutung zu Grunde liegen könnte, was hier keineswegs zutreffen dürfte. Derselbe ist nämlich nicht im buchstäblichen, sondern im übertragenen Sinne zu verstehen. Das Bild kann aber bloß durch das Gegenbild seine volle Beleuchtung erhalten.

Ziehen wir vorläufig die bedeutenderen alten Worterklärer zu Rate, so erklärt Hesychius die *τρόπαια* als *νικητήρια, σύμβολα νίκης*[3]), Suidas gleichfalls als *νικητήρια*[4]). Die buchstäbliche Erklärung, welche in der De-

1) Erbes a. a. O. S. 11.
2) Lipsius a. a. O. S. 391.
3) Lexicon ed. Schmidt IV, 179.
4) Lexic. ed. Bernhardy II, 1222.

Digitized by Google

finition von Stephanus [1]) einen so bezeichnenden Ausdruck in dem Satze: *τρόπαιον* dicitur monumentum *τῆς τῶν πολεμίων τροπῆς* gefunden, verdient gleichfalls einige Beachtung. Indes können wir bei dem heidnisch-klassischen Sprachgebrauche nicht stehen bleiben, sondern müssen ähnlich wie bei andern der alten Anschauung entnommenen Bezeichnungen wie z. B. *κοιμητήριον* eine dem christlichen Ideenkreise angepaßte, sinn- und sachgemäße Erklärung suchen. Diesem entsprechend könnte sowohl die Richt- wie die Grabstätte als Siegesdenkmal schlechthin bezeichnet werden. Wurde ja auch der Todestag der hl. Martyrer als ihr Sieges- und Triumphtag gefeiert. Faßt man aber die ganze sprachliche Verbindung jener Worte im genannten Dialog ins Auge, so wird man sich bei augenscheinlicher Vergegenwärtigung der Lage unwillkürlich fragen müssen, was konnte Gajus etwa 130 Jahre nach dem Martyrium der Apostel noch von ihren Richtstätten zeigen wollen? Und doch hatte er seinem Gegner gegenüber sich dazu anheischig gemacht, ihm etwas Reales von denselben an den genannten Orten zu bieten. Die bloßen Orte konnte er ihm wohl doch nicht zeigen wollen. An öffentliche, bei jenen Stätten aufgestellte Denkmäler der hingerichteten Apostel in Rom läßt sich für den Anfang des dritten Jahrhunderts noch viel weniger denken, wohl aber an die Grabstätten derselben. Die Leiber der Hingerichteten wurden ja seit der Zeit des Kaisers Augustus auf Ansuchen nicht bloß den Verwandten, sondern auch andern Personen zur Bestattung ausgeliefert [2]). Welche

1) Thesaurus Graecae linguae VII, 2494.
2) Hoensbroech a. a. O. S. 277.

Digitized by Google

Deutung liegt also nach diesem näher, Richt- oder Grabstätten?

Letztere gewinnt sogar durch ein weiteres in Betracht kommendes Moment an ziemlicher Wahrscheinlichkeit. Derselbe Geschichtsforscher, welcher den wirklichen Dialog des Gajus in der Bibliothek zu Älia eingesehen, hat uns nicht bloß einen Ausspruch des auf der rechtgläubigen Seite stehenden Disputanten mitgeteilt, sondern auch eine den gleichen Gegenstand berührende Äußerung seines montanistischen Gegners aufgezeichnet. Eusebius kommt nämlich im dritten Buche seiner Kirchengeschichte, wie schon angedeutet (S. 7 f.), auf die Zeit, Art und Weise des Todes der beiden Apostel und deren Begräbnisort noch einmal zu sprechen, wobei er sofort Anlaß nimmt, andere Apostelgräber, von welchen ihm urkundliche Berichte zu Gebote standen, zu erwähnen. Er zog zu diesem Zwecke zuerst eine Stelle aus dem Briefe des Bischofs Polykrates von Ephesus an den römischen Bischof Viktor über den Entschlafungsort des Apostels Philippus und seiner (3) Töchter, sodann über den des Johannes, des an der Brust des Herrn gelegenen und den Stirnschild tragenden Priesters des Herrn, welche beide die Leuchten der Kirche Asiens gewesen, dem Wortlaut nach aus. In dem Sterbeort ist nach jenem Schreiben wohl ohne Zweifel der Begräbnisort inbegriffen, wie es auch Eusebius verstand, indem er gleich bei Einführung jenes Berichtes auf den Begräbnisplatz des hl. Johannes hinwies. Polykrates gebrauchte aber an der Stelle jenes Schreibens die Ausdrücke *κεκοίμηται* und *ἀναπαύεται* gleich bedeutend [1]).

1) l. c. *Φίλιππον τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ὃς κεκοίμηται*

Digitized by Google

Indes spricht von einem Grab ganz unzweideutig das zweite von dem großen Kirchenhistoriker angeführte Quellenzeugnis. Dasselbe ist dem erst kürzlich erwähnten Zwiegespräche des Gajus entnommen und zwar enthält es eine Äußerung seines Gegners Proklus über das Ende des Philippus und dessen Töchter. Die kurze Stelle lautet also: „Nach diesem aber sind vier Prophetinnen, die Töchter des Philippus in Hierapolis in Kleinasien gewesen. Ihr Grab ist daselbst und das ihres Vaters [1])." Hieraus erhellt, daß Proklus seinen Gegner Gajus nachdrücklich auf Prophetengräber, welche sich in Kleinasien befänden, hingewiesen hat. Wozu diese Hinweisung möchte man fragen? Doch liegt die Erklärung nicht so ferne, wenn man bedenkt, daß die Prophetie bezw. Pseudoprophetie ein wesentlicher Grundzug jener Irrlehre war, als deren Vorkämpfer eben Proklus im genannten Zwiegespräche erscheint (H. E. VI, 20; V, 16, 4; 19, 2. Tert. de mon. 14; de iei. 1; adv. Marc. III, 24; IV, 22; de resurr. 63; adv. Prax. 30). Daß diese in jener schriftlichen Auseinandersetzung wirklich zur Sprache kam, dürfte aus einer andern gleichfalls bei Eusebius aufgezeichneten Stelle mit ziemlicher Sicherheit hervorgehen. H. E. III, 28 läßt er Gajus den Cerinth wegen dessen falschen Vorspiegelungen empfangener Offenbarungen, sowie namentlich wegen seiner chiliastischen Irrlehre be-

---

ἐν Ἱεραπόλει καὶ δύο θυγατέρες, αὐτοῦ γεγηρακυῖαι παρθένοι καὶ ἑτέρα αὐτοῦ θυγάτηρ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη, ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἀναπαύεται.

1) Nach Epiphanius H. 49 standen jene vier weissagenden Töchter des Philippus bei den Montanisten in hohen Ehren. Sie hatten eine eigene Kirche und einen eigenen von sieben weißgekleideten Jungfrauen besorgten Kult.

Digitized by Google

kämpfen. Cerinth war aber in letzterer Hinsicht der geistige Vater des Montanus [1]).

1) Zur näheren Erklärung des hier — über die Stellung des Gajus zu den Offenbarungen Cerinths Gesagten, sowie zur allgemeineren Beleuchtung der eigentümlichen wissenschaftlichen Kampfweise bei Erörterung der damaligen brennenden Tagesfragen auf dem Gebiete der Theologie von seiten jenes den tüchtigsten Geistesmännern seiner Zeit wohl ebenbürtigen Gelehrten möchte ich mir noch folgende Bemerkung gestatten. Daß Gajus in jenem Dialog wirklich die Apokalypse des hl. Johannes verworfen habe, läßt sich m. E. doch nicht aus den Fragmenten der Capita Hippolyti adv. Caium, wie Harnack will (vgl. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur VI H. 3. S. 121 ff.) folgern. Denn die daselbst von Gajus erhobenen Bedenken, wenn sie überhaupt von ihm in jener und nicht in einer andern uns verloren gegangenen Schrift ausgesprochen wurden, mußten die Echtheitsbestreitung der fraglichen johanneischen Schrift nicht notwendig zum Zwecke haben, sondern konnten sich auch gegen eine allzu buchstäbliche Erklärung der besprochenen Stellen der hl. Schrift richten, welche mit andern hierauf bezüglichen Aussprüchen derselben nicht in vollem Einklange stünden. Einer solch buchstäblich-sinnlichen Auslegungsweise, wie sie im engen Anschlusse hierin mit dem Chiliasmus auch von den Montanisten gepflegt wurde, wollte der römische Bekämpfer derselben wohl zunächst eine vernünftig-nüchterne entgegenstellen. Gerade die Beiziehung von Mtth. 24, 37 zum zweiten Streitpunkte, welcher das Weltende betraf, scheint mir sehr für die Thatsache zu sprechen, daß Gajus einen Mittelweg bei Erklärung derartiger Schriftausdrücke, welche er mehr für hyperbolische Redewendungen hielt, einzuschlagen suchte, den Hippolyt in der fraglichen Schrift wiederum zurückgewiesen haben mochte. Der Grund dazu konnte zunächst ein lediglich sachlicher sein. Das Schweigen des Eusebius darüber könnte doch etwas zu bedeuten haben, zumal wenn man bedenkt, daß der gleiche Kirchengeschichtschreiber die Nichtanerkennung einer andern kanonischen Schrift, nämlich des Hebräerbriefes, von seiten desselben Gajus auch nicht verschwiegen hat (H. E. VI, 20). Wäre im andern Falle nicht auch eine ähnliche Bemerkung hinsichtlich der Apokalypse zu H. E. III, 28 angezeigt gewesen? (Vgl. Harnack a. a. O. S. 128.) Indes dürften jene genannten Fragmente den augenscheinlichsten Be-

Digitized by Google

Der besonderer charismatischer Ausstattung sich rühmenden Prophetenkirche Kleinasiens eine altehrwürdige geschichtliche Unterlage zu geben, war wohl ohne Zweifel das Bestreben, welches deren eifrigen Verteidiger bei Anführung der Prophetengräber daselbst leiten mochte. Welche Entgegnung lag nun dem Verteidiger der auf die Gründung durch die Apostel Petrus und Paulus ihre Vorrechte stützenden römischen Kirche näher als der Hinweis auf die noch vorhandenen Gräber derselben? Somit wäre zu Euseb. H. E. III, 31 das konträre Gegenstück in H. E. II, 25 gefunden. Das feierlich einleitende und nachdrücklich den Gegensatz hervorhebende *ἐγὼ δὲ ἔχω δεῖξαι* paßte hier zur Entgegnung sehr gut.

Es dürfte dieser wissenschaftlichen Vermutung wenn auch nicht apodiktische Sicherheit, so doch ziemlich große Wahrscheinlichkeit zukommen. So legt es denn, wie Erbes ganz richtig bemerkt, der Gegensatz nahe, unter den *τρόπαια* auch die Gräber zu verstehen. Warum läßt man aber hier nicht den dunkleren und unbestimmteren Ausdruck durch den klareren und bestimmteren beleuchtet sein? Allerdings überbietet Gajus die Angabe des Proklus, aber nicht durch einen unvermittelten und nicht näher begründeten saltus in demonstrando, sondern durch ein stufenmäßiges Ersteigen höherer Sprossen an derselben Leiter. Die Gründung der römischen Kirche durch die von ihm angeführten Auktoritäten hatte er zudem noch eigens ausgesprochen. Die Grabstätten schlossen die Richt- und Todesstätten zum mindesten nicht aus [1]). Den Pro-

weis für die historische Persönlichkeit des Gajus liefern, wie Harnack mit Recht dargethan hat (a. a. O. S. 126).

1) Vgl. Erbes a. a. O. S. 11.

Digitized by Google

phetengräbern auf der einen entsprechen ganz natur- und sachgemäß die Apostelgräber auf der andern Seite.

Eine eingehendere, von aller Voreingenommenheit freie Wertung des Gajuszeugnisses dürfte deshalb doch wohl zu einem andern wissenschaftlichen Ergebnisse führen, das nicht gar noch von einem „glücklichen Zufall" abhängig zu sein braucht, sondern auf möglichst sicherer geschichtlicher Wahrheit selbst beruhen kann, da dessen erster Gewährsmann Eusebius selbst ist. Es heißt fast die vielen legendarischen Ausschmückungen, welche sich frühzeitig um das Leben und die Schicksale der Apostel nach ihrem Tode gebildet haben, um eine weitere noch vermehren bezw. dieselben mit einem noch dichteren Nebelkreise umgeben, wenn man, wie Erbes [1]) und nach seinem Vorgange Lipsius [2]), die Reliquien des hl. Petrus erst im „Jahre 258" „durch einen glücklichen Zufall" oder infolge einer „göttlichen Offenbarung" an einem Orte zu Rom finden läßt, wo sie bisher so lange „verborgen" ruhten. Wäre es wohl hier nicht besser und vernünftiger, etwas mehr auf das Wort des Vaters der Kirchengeschichte und das von ihm gleichsam testamentarisch hinterlassene Zeugnis des ungefähr um das Jahr 200 lebenden und als „sehr einsichtsvoll" gerühmten Kirchenschriftstellers Gajus zu hören, als auf den dunklen und trüben Gebieten jenes ziemlich breiten Feldes früherer und späterer geschichtlich unverbürgter Ueberlieferung immer weiter zu schweifen? Haben ja auch die beiden Gelehrten, welche gründliche und zum Teil tiefgehende Studien über die

1) a. a. O. S. 32 f.
2) a. a. O. S. 404.

Digitized by Google

Geschichte des Montanismus veröffentlichten, Bonwetsch [1]) und Beck [2]), jenes Zeugnis unumwunden anerkannt. Diesen reiht sich der um die Kenntnis des christlichen Altertums hochverdiente englische Gelehrte Lightfoot in dem erst kürzlich erschienenen Werke The Apostolic Fathers Part. 1. S. Clement of Rome. Vol. II. London 1890 p. 381 in würdiger Weise an, welcher die τρόπαια des Gajus gegenüber dem Hinweis seines Gegners Proklus auf die kostbaren Reliquien zu Hierapolis als the tombs of St. Peter and St. Paul, the one at the Vatican, the other on the Ostian Way zu verstehen keinen Anstand nahm.

1) Die Geschichte des Montanismus von Nathanael Bonwetsch, Erlangen 1881. S. 34.

2) Geschichte des Montanismus. Eine religionsphilosophische Studie von Waldemar Beck S. 70.

Digitized by Google

II.

Rezensionen.

1.

Der Masorahtext des Koheleth kritisch untersucht von **Sebastian Euringer**, Priester der Diözese Augsburg. Leipzig. Kommissionsverlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung 1890. 8°. S. VIII. 136 + 48 (Anhang: Die Citate aus Koheleth i. d. rabb. Schriften). Preis 6 M.

Die Methode, vermöge deren der Verf. des angezeigten Werkes den ursprünglichen Text des Koheleth herzustellen sucht, ist in Kurzem folgende: es werden die Citate aus Koheleth in der rabbinischen Litteratur, dann die alten Übersetzungen des Buches zu Grunde gelegt: zunächst die unmittelbaren, vor allem die der Septuaginta nach den bekannten ältesten 4 Codices, dann die des Aquilas, Symmachus und Theodotion, soweit sie erhalten sind, die Peschittha, die latein. Übersetzung des h. Hieronymus, und das Targum zu Koheleth. Unter den vom Septuagintatexte abhängigen Versionen werden berücksichtigt die Itala, die koptische und die syrohexaplarische Uebersetzung. Gar nicht benützt ist auffallenderweise die ebenfalls in diese Klasse gehörige altarmenische Uebersetzung. Es werden nun der Reihe nach diejenigen Stellen

Digitized by Google

durchgegangen, bei welchen irgend einer oder mehrere der genannten Texteszeugen nicht zum masorethischen Texte stimmen. Von Fall zu Fall wird untersucht ob die Varianten auf Grund des Masorahtextes naturgemäß entstehen konnten, dann gilt dieser als ursprünglich; oder ob sich das Verhältnis beider nur aus einer dritten Lesart erklären lasse, dann ist der Masorahtext zu Gunsten dieser dritten Lesart als der Urlesart zu ändern; oder es läßt sich zu einem klaren Resultate nicht gelangen, und dann bleibt natürlich wieder die masoretische Lesart als in possessione befindlich, stehen.

„Das Gesamtergebnis ist", wie der Verf. am Ende seiner Arbeit bemerkt, „ein geringes und ein großes. Ein geringes, wenn man die Zahl der nötigen Verbesserungen ansieht, ein großes, wenn man auf die Treue der Ueberlieferung des hl. Textes achtet."

Eine Arbeit wie die vorstehende, hat ihre großen Schwierigkeiten: sie erfordert ein nicht geringes Maß von sprachlichen Kenntnissen im Vereine mit besonnenem, kritischem Scharfsinn. Der Verf. ist sich dieser Schwierigkeiten auch wohl bewußt gewesen, und spricht es in der Vorrede offen aus. Seine Schrift aber liefert den vollgiltigen Beweis, daß er nach Talent und Kenntnissen diesen Schwierigkeiten gewachsen war, es ist ein gelehrtes Werk im eigentlichen Sinne des Wortes, das der junge bairische Priester als seine Erstlingsarbeit erscheinen ließ. Möge der H. Verf. nur dem einmal betretenen Gebiete der Bibelkritik, für das er zweifellose Befähigung besitzt, treu bleiben, und, wie er in der Vorrede verheißt, seine kritischen Untersuchungen auf andere Bücher des A. T. ausdehnen.

Digitized by Google

Freilich kleben der Schrift die Mängel einer Erstlingsarbeit noch da und dort an: man bekommt ein paar Mal den Eindruck als ob der Verf. in der That seine Untersuchung für die erste ihrer Art auf dem Gebiete des A. T. halte, was sie bekanntlich nicht ist; der Exkurs gegen Bickell gehörte gar nicht in den Rahmen dieser Untersuchung, wohl aber die Widerlegung der Hypothese von Grätz, die allerdings Aufnahme gefunden hat, aber vielleicht noch systematischer gefaßt sein könnte, denn zwei Argumente folgen in Form späterer Anmerkungen nach; die sprachliche Feilung läßt da und dort zu wünschen übrig. Allein all' diese Mängel sind untergeordneter Art und werden weitaus aufgewogen durch den zu den schönsten Hoffnungen berechtigenden wissenschaftlichen Wert dieser Erstlingsschrift.

Zum Beweis daß die Beiziehung der armen. Version dem Verf. doch auch von Nutzen hätte sein können, füge ich die wichtigeren Varianten des 2. und 3. Kapitels nach der armen. Version an: II, 12 folgt Arm. der Lesart des Cod. S.: *τὰ ἔσα ἐποίησεν αὐτή*. V. 15 bleibt אן unübersetzt. In demselben Verse steht der Satz *διότι ὁ ἄφρων* u. s. w. nach *ὅτι καίγε τοῦτο ματαιότης*. V. 21 liest Arm. *ἄνθρωπος ὅς*. V. 24 wird die Konjektur מִשְׁיאקל auch durch Arm. gestützt.

III, 10 steht das *πάντα*, welches Cod. B. nach *σύν* hat, auch in Arm.; ebenso liest Arm. V. 11 *σύμπαντα τὸν αἰῶνα*, V. 16: *εὐσεβής* wird auch durch Arm. bezeugt. V. 19: das *οὐ* des Cod. B. fehlt in Arm. Im selben V. liest Arm. mit S.: *οὕτως καί*.

Vetter.

Digitized by Google

2.

1. **Tertullian** dargeſtellt von Dr. **E. Nöldechen.** Gotha, Perthes 1890. X, 496 S. 8. Preis 9 M.
2. Chronologiae Tertullianeae supplementa scripsit **C. A. H. Kellner.** Bonnae. 34 S. 4.
3. **Methodius** von Olympus. Von **E. N. Bonwetſch**, Prof. d. Th. in Dorpat. I. Schriften. Erlangen und Leipzig, Deichert 1891. XLVIII, 408 S. 8. Preis 13 M.
4. **Briefe, Abhandlungen und Predigten** aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters hg. von Dr. **C. P. Caſpari.** Chriſtiania 1890. XIV, 474. S. 8.
5. **Priscillianus**, ein Reformator des 4. Jahrhunderts. Eine kirchengeſchichtliche Studie, zugleich ein Kommentar zu den erhaltenen Schriften Priscillians von Dr. **Fr. Paret**, Repetent am evang.-theol. Seminar in Tübingen. Würzburg, Stuber 1891. VIII, 302 S. 8.
6. **La doctrine des douze apôtres** et ses enseignements. Thèse de doctorat en théologie présentée à la Faculté catholique de Lyon par l'abbé **E. Jacquier.** Lyon, Vitte 1891. 271 S. 8.
7. **Walafridi Strabonis** liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum. Textum recensuit, adnotationibus historicis et exegeticis illustravit, introductionem et indicem addidit Dr. **A. Knoepfler**, SS. Th. in Univ. Monac. Prof. Monachii, Stahl 1890. XVII, 114 S. 8.

1. Wir konnten 1889 S. 518 eine Abhandlung über die Zeit der Schriften Tertullians anzeigen. Nun erhalten wir von demſelben Verfaſſer eine ausführliche Monographie über den Kirchenſchriftſteller. Das Ziel, das bei derſelben angeſtrebt wurde, war kein geringeres,

Digitized by Google

als den ganzen Tertullian, soweit er noch jetzt erkennbar, vor Augen zu stellen. N. unternahm zu diesem Behufe selbst eine Reise nach Tunis, „um auch den geographischen Hintergrund, die Welt der natürlichen Eindrücke und gleichsam die Bühne zu kennen, auf der dieser Feind aller Bühnen seine Lebensarbeit gethan hat.“ Dabei hatte er einen weiteren Leserkreis vor Augen. Aus diesem Grunde und um die Arbeit nicht gar zu umfangreich werden zu lassen, wurde eine eingehendere sprachliche Würdigung sowie eine Untersuchung der Bibliothek des Autors vermieden, da diese in zahlreiche Einzelheiten in einer Weise geführt hätte, für welche nur Fachmänner Sinn und Verständnis hätten. Der Patrologe wird noch einiges andere vermissen, und wäre es auch nur eine Erklärung über den Standpunkt, den der Verf. zu einer Frage einnimmt, oder eine kurze Andeutung über das Vorhandensein einer Kontroverse, wie S. 54, wo die bloße Verweisung auf Erörterungen über das Verwandtschaftsverhältnis zwischen Tertullian und Minucius Felix nicht genügt. Sprache und Darstellung sind bisweilen etwas manieriert. Die Rücksicht auf einen allgemeinen Leserkreis wirkte, wie es scheint, in dieser Beziehung manchmal zu stark. Auf der anderen Seite ruht aber die Arbeit auf so gründlichen Studien, daß sie mit Nutzen gelesen werden wird. Auf Einzelheiten glaube ich bei ihrem Charakter nicht eingehen zu sollen.

2. Während Nöldechen im Anschluß an seine frühere Schrift eine ausführliche Darstellung Tertullians unternahm, widmete Kellner gleichzeitig in dem verzeichneten Programm von Bonn der chronologischen Frage wieder seine Aufmerksamkeit. Er untersuchte näherhin die Zeit

Digitized by Google

der Schriften, welche greifbarere chronologische Anhaltspunkte bieten: De pallio, Ad nationes, Apologeticum, Ad martyras, Ad Scapulam, De paenitentia, Adv. Marcionem I, De corona, und wies dann in einer synoptischen Tabelle den anderen Schriften auf Grund seiner früheren Untersuchungen die entsprechende Stelle an. Die Tabelle weicht vielfach von der Nöldechens ab. Von den angeführten Schriften werden indessen nur zwei erheblich verschieden angesetzt. Die Schrift De pallio wird, wie schon früher, als erste Schrift des Autors dem Sommer 193, die Schrift Ad Scapulam dem Ende des J. 197 zugewiesen, während Nöldechen jene in das J. 209, diese in den September 212 verlegt. Eine sichere Entscheidung ist hier schwer zu treffen. Doch dürfte die Chronologie Kellners den Vorzug verdienen.

3. Von den ziemlich zahlreichen Schriften des Methodius war bisher nur eine ganz bekannt, das Symposium. Von anderen waren wohl größere und kleinere Fragmente auf uns gekommen; die Schriften selbst aber schienen verloren zu sein. Da machte Pitra im dritten Band seiner Analecta sacra auf Handschriften aufmerksam, welche eine slavische Version einiger Arbeiten des Kirchenvaters enthalten. Durch B. werden uns die Schriften nunmehr in deutscher Übersetzung geboten. Zugleich werden die erhaltenen griechischen Fragmente mit abgedruckt, und zwar zumeist in eigener Rezension, nach neuer Vergleichung der Hss. Die bezüglichen Schriften sind: 1. Von dem freien Willen; 2. Von dem Leben und der vernünftigen Handlung; 3. Über die Auferstehung; 4. Von der Unterscheidung der Speisen; 5. Von dem Aussatz; 6. Von dem Blutigel. Griechische Fragmente liegen vor

Digitized by Google

zu 1, 3, 5. Die slavische Übersetzung stammt aus dem 11. Jahrhundert und ist im ganzen wortgetreu. Doch giebt sie die Schriften, die erste ausgenommen, nicht vollständig wieder, sondern teilweise nur im Auszug. Da die Neigung zu verkürzter Fortpflanzung älterer Werke in späterer Zeit bereits bei den Griechen verbreitet war, so könnte schon die griechische Vorlage die Textesgestalt enthalten haben. Wahrscheinlicher rührt indessen die Abkürzung von dem Übersetzer her. Die mit großer Sorgfalt und Gelehrsamkeit veranstaltete Publikation ist sehr dankenswert. Der vorliegende erste Band giebt einstweilen den Text der Schriften und eine für das Verständnis desselben erforderliche Einleitung. Eine Untersuchung der Schriften wird ein zweiter Band bringen.

4. Der Band, Programm der Universität Christiania, enthält 14 Schriftstücke aus der auf dem Titel angegebenen Zeit. Vier, der Traktat De divitiis und drei Briefe, wurden als Schriften des Papstes Sixtus III 1571 (1573) durch den Spanier Solanius veröffentlicht, gerieten aber bald, als man ihren pelagianischen Charakter erkannte, in Mißachtung und Vergessenheit und blieben darin bis zur Gegenwart. Sie erscheinen jetzt in neuer und korrekter Ausgabe. Die weiteren Stücke sind lauter Inedita. Die beiden in erster Linie stehenden Briefe sind gleichfalls pelagianischen Ursprunges und bilden mit den vier bereits genannten Schriften gleichsam ein Corpus Pelagianum. Als Verfasser desselben wird mit beachtenswerten Gründen der Pelagianer Agricola nachgewiesen, welcher nach Prosper von Aquitanien um 429 die britische Kirche beunruhigte. Unter den acht übrigen ragen besonders hervor das Ermahnungsschreiben

Digitized by Google

an einen jüngst zum asketischen Leben Bekehrten, der Brief einer Frau an eine andere von hoher Geburt, die Predigt über die Frage, warum Gott den Menschen nicht durch Macht, sondern das Menschwerden, Leben, Leiden und Sterben seines Sohnes erlöst habe, und die Predigt über die letzten Zeiten, den Antichrist und das Ende der Welt. An den Text schließt sich eine eingehende Untersuchung der Schriften an. C. giebt mit der Publikation von seiner bekannten Gründlichkeit und Gelehrsamkeit einen neuen Beweis. Zu der zu S. 18 nachträglich S. 473 von Zahn gegebenen Berichtigung, betreffend die sog. goldene Regel, welche dort in der negativen Fassung und ausdrücklich als Apostelwort angeführt und von dem verwandten Wort des Herrn Matth. 7, 12 unterschieden wird, möchte ich beifügen, daß das Citat wie auf den Zusatz einiger Hss. zum Aposteldekret AG. 15, 23—29, so auch auf die Didache zurückgehen könnte. Spricht für jene Auffassung besonders die Einleitung: quod apostoli de sancti spiritus iudicio definierunt, so für diese die folgende Erklärung des Wortes.

5. Die fünfte Schrift ist der erste Versuch, Priscillian auf Grund seiner eigenen, erst kürzlich entdeckten Schriften umfassend darzustellen, und da sie auf eindringenden Studien ruht, so verdient sie Beachtung, wenn man der Gesamtauffassung auch nicht zustimmen kann. Diese tritt bereits in dem Titel zu Tage. Pr. erscheint als Reformator, nicht als Häretiker. Manichäer soll er so wenig gewesen sein, daß er im ersten Teil der Schrift (S. 1—169) „als bewußter und natürlicher Gegner des Manichäismus“ dargestellt wird. Dabei wird nicht verkannt, daß seine Lehre manches enthält, was einer anderen

Digitized by Google

Auffassung Raum bot. Aber im ganzen soll das Einschreiten gegen ihn auf Übelwollen und Mißdeutung beruhen. Seine Hinrichtung wird als Justizmord bezeichnet (S. 291 f.). Das Vorgehen gegen ihn unterliegt in der That erheblichen Bedenken, und schon die Zeitgenossen haben darüber Klage geführt, wenn sie auch im übrigen Gegner waren. Als gerechtfertigt kann aber Pr. auch nach der vorliegenden Verteidigung nicht angesehen werden. Der Verf. sieht seine Sache offenbar zu günstig an. Gleich der erste Teil der Schrift erregt starke Zweifel. Die Polemik gegen den Manichäismus ist so, wie sie vorgeführt wird, nicht erwiesen. Sie steht kaum da fest, wo ein direktes Zeugnis für sie vorliegen soll (S. 145). Im Gegenteil zeigt sich Pr., wenn er auch über Manes und seine Anhänger das Anathem spricht, von gnostischer Anschauung doch noch erheblich beeinflußt. Es verrät dies namentlich seine Stellung zu den Apokryphen. Am Schluß des dritten Traktates bemerkt er allerdings, daß das meiste in den Schriften von den Häretikern gefälscht sei, und er will deshalb nichts dagegen haben, daß man die Schriften Unerfahrenen nicht zu Gehör bringe. Aber er erblickt andererseits in ihnen eine prophetia sanctorum, und bei dieser Auffassung konnte es kaum fehlen, daß er ihnen auch in Dingen Glauben schenkte, welche mit der Lehre der Kirche sich nicht vertrugen. Die Annahme, daß die Schriften durch die Häretiker verfälscht wurden, sicherte nicht dagegen. Die Hartnäckigkeit, mit welcher er die Schriften verteidigte, spricht im Gegenteil dafür, daß er mit seiner Gesamtanschauung zu ihnen in einem gewissen Verwandtschaftsverhältnis stand. Aehnlich steht es mit einigen anderen Punkten. Ich will in-

Digitized by Google

dessen auf diese nicht näher eingehen, sondern verweise auf die Ausführung Hilgenfelds in Zeitschr. f. wiss. Th. 1892 S. 1—85.

6. Jacquier veröffentlichte bereits in der Zeitschrift La Controverse et le Contemporain 1886/88 einige Studien über die Didache. Jetzt erhalten wir eine vollständige Monographie: 1. Untersuchungen über die Geschichte der Schrift, ihre Echtheit und Unversehrtheit, ihre Eigentümlichkeiten und Quellen, ihre Entstehung, ihre Heimat und Zeit; 2. den griechischen Text nebst französischer Übersetzung und Kommentar; 3. Untersuchungen über Inhalt und Zweck, ihre dogmatischen, ethischen und sozialen Lehren, den Kult, die Sakramente und das christliche Ministerium; 4. eine Bibliographie. Da die Schrift schon so vielfach erörtert wurde, so ließ sich in litterar-historischer Beziehung nichts wesentlich Neues mehr bieten. Es galt hauptsächlich, die bisherigen Untersuchungen zu prüfen, und der Verf. unterzog sich dieser Aufgabe mit großer Umsicht und Selbständigkeit. Die Ergebnisse, zu denen er gelangte, decken sich in den meisten Punkten mit der Auffassung des Ref. Ein offeneres Feld bot sich dar für die Erörterung der Lehren der Schrift, welche den Gegenstand des dritten und größeren Teiles bildet (S. 147—257). Wenigstens auf katholischer Seite wurde der Didache nach dieser Seite hin noch nicht die entsprechende Beachtung zu teil. Der Abschnitt, in dem der Verf. sich als scharfsinnigen Forscher bewährt, verdient der Beachtung sehr empfohlen zu werden, namentlich das Kapitel über das christliche Ministerium oder die Anfänge der christlichen Gemeindeverfassung. Die Bibliographie ist, so viel ich sehe,

Digitized by Google

durchaus vollständig. Sie wird daher künftigen Arbeitern auf dem Gebiete sehr willkommen sein. Die Schrift ist ein erfreuliches Zeichen von dem Aufschwung, den die theologischen Studien in Frankreich in der neueren Zeit genommen haben.

7. Wal. Strabos Liber de exordiis etc. lag bisher nur in ungenügenden alten Ausgaben in Sammelwerken vor, und dieser Umstand hinderte die Verbreitung und Berücksichtigung, welche dem Schriftchen nach seinem Inhalt gebührte. Dem Mißstand wird durch die oben verzeichnete Spezialausgabe abgeholfen, in welcher eine neue Textesrezension geboten und zugleich die erforderlichen Erklärungen beigegeben werden. Die sorgfältige und gelehrte Edition verdient warm empfohlen zu werden.

Funk.

3.

Das künftige Leben. Konferenzreden des P. J. M. L. **Monsabré** O. P. gehalten in der Notre-Dame-Kirche in Paris. Genehmigte Übersetzung von Dr. **J. Drammer.** Köln, Bachem 1890. 227 S. Preis: 2,25 M.

— — Neue Folge: **Die andere Welt.** Von demſ. Ebenda 1890. 263 S. Preis 2,80 M.

Durch 20 Jahre hindurch hat Monsabré auf der Kanzel von Notre-Dame in Konferenzreden die katholischen Dogmen nach der Reihenfolge des Glaubensbekenntnisses zu vorwiegend apologetisch pointierter Darstellung gebracht. Die zwei letzten, eschatologischen Cyklen der nachher im Druck erschienenen Vorträge liegen nun in einer recht befriedigenden deutschen Übersetzung vor.

Digitized by Google

Nach Durchlesung beider Bändchen wird man unbedingt M. für den bedeutendsten der neueren französischen Konferenzredner erklären und ihn selbst Lacordaire nach mancher Hinsicht überordnen. Allerdings zeigt sich bei ihm nicht ein gleiches Maß von Originalität; aber dafür fehlen auch gewagte und geschraubte Partien, wie sie bei jenem sich finden. Ganz besonders wohlthuend empfindet man es aber, daß in den Predigten des M. die Phrase nicht die dominierende Rolle spielt wie in so vielen andern französischen Konferenzen, sondern die Sprache durchweg sich in den Dienst der Gedanken und ernster rednerischer Zwecke fügen muß, nicht zum Schaden der wahren Schönheit und der echten Grazie. Inhaltlich angesehen liegen den obigen Reden hauptsächlich zwei Quellenbücher zu Grund: die hl. Schrift und die Summa des hl. Thomas. Erstere ist M. eine treue Genossin, giebt ihm die besten Beweisgründe an die Hand und leiht ihm namentlich die tiefdringende Macht ihres Wortes, um zum Herzen zu reden; zwar gibt er nie zusammenhängende biblische Expositionen, was teilweise durch die Themate und die Methode der Konferenzen bedingt ist, aber er zeigt doch immer jene liebliche, leider so selten gewordene, von Agostino da Montefeltro ihn vorteilhaft unterscheidende Schriftkenntnis, welche zur rechten Zeit mit dem treffenden, Ausschlag gebenden Wort einzufallen und spielend aus dem A. und N. T. Lichter und Farben beizubringen versteht.

Das Charakteristische dieser Vorträge aber liegt in der Art, wie der Redner St. Thomas von Aquin auf der Kanzel des 19. Jahrhunderts lehren, beweisen, wider-

Digitized by Google

legen läßt. Man fürchte nicht, daß in Folge dieses Anschlusses an Thomas das Schiff des Redners mit Schulweisheit überfrachtet, schwerfällig werde in seinen Bewegungen und in den Meeren der Vergangenheit, nicht in den Strömungen der Gegenwart segle; es trägt die Flagge der Gegenwart und kennt sich in deren Gewässern aus, auch weht ein frischer oratorischer Hauch in die Segel. Nichts liegt ihm ferner, als das Streben, den Geist der Neuzeit um jeden Preis in die scholastische Schule zu zwingen und mit allen Untersuchungen und Exercitien derselben zu behelligen. Man kann fast sagen, in kongenialer Weise befolgt er die Methode des Meisters und macht er sich dessen Geistesschätze zu Nutzen, indem er nur auf jene Fragen sich einläßt, die allen Zeiten gemeinsam sind oder die ein besonderes aktuelles Interesse haben, indem er den geistigen Kern aus der Schale der Schulformen löst, indem er die alte Beweisführung auf den heutigen Stand der Wissenschaften fördert. So meidet er namentlich auch in den Predigten über Fegfeuer, Himmel und Hölle jedes Eingehen in gewisse fruchtlose, aber nicht gefahrlose Detailuntersuchungen; gerade für Behandlung dieser Themate kann man bei ihm den richtigen theologischen Takt lernen. Nur einmal sehen wir ihn ausnahmsweise zu stark Theologumenen und Hypothesen nachjagen, in der Predigt über die Zahl der Auserwählten, deren Optimismus allerdings viel gesünder ist, als Massillons bekannter Rigorismus.

Man ist versucht, eine Parallele zu ziehen zwischen Frankreichs und Italiens größtem geistlichen Redner in der Gegenwart; die Gegenüberstellung wird die Eigenart des Agostino da Montefeltro wie Monsabré's ins

Digitized by Google

Licht rücken. Auditorium, Zielpunkt und Methode ist bei beiden verschieden. Agostino wendet sich an die große Masse des Volkes, wobei er freilich jene immer fest im Auge behält, welche der geistigen Kultur nach in dieser Masse die obern Schichten bilden; M. hat es nur mit den letztern zu thun. Agostino's Argumentationen ziehen ihre Kraft aus der gesunden Volksvernunft, aus dem allgemeinen Menschenverstand; M. zehrt vom Mark der Wissenschaft und nährt seine Beredtsamkeit von den Früchten wahrer Philosophie. Dort wuchtige Schwerthiebe, welche einschlagen und Knoten zerhauen; hier kunstgemäßes Kämpfen mit scharfer, blitzender geistiger Damaszenerklinge. Dort mehr elementare Naturkraft, die Rhetorik und der Affekt der Volksseele; hier mehr Adel der Durchbildung, mehr Schliff und Politur der Kunst. Dort fast regelmäßig ein energischer Vorstoß nach der Willensseite durch das eroberte Gebiet des Verstandes und Gefühls; bei Monsabré eine große Reserve in direkter Anfassung des Willens, in Aufdeckung, Ueberführung und Bearbeitung der Gewissen, — eine Zurückhaltung, welche der Redner sichtlich sich auferlegt, um ja die Grenze der „Konferenz" nicht zu überschreiten und empfindliche Geister nicht abzustoßen, welche aber freilich das Urteil über den homiletischen Wert des genus Konferenzrede ebenso wie die Vorstellung vom Erfolg dieser Meisterkonferenzen ziemlich herabstimmt. Doch wird die Vergleichung beider Redner mit dem Bekenntnis schließen müssen: Uterque in suo sensu abundat; von beiden können die Verkündiger des Wortes Gottes lernen. —

Keppler.

Digitized by Google

4.

Handbuch des Kirchenrechtes. Von **Rudolf Ritter von Scherer,** Doktor der Theologie und der Rechte, k.-b. w. Konsistorialrat, ord. Professor des Kirchenrechtes an der k. k. Universität Graz, Zweiter Band. Erste Abteilung. Graz und Leipzig. Verlag von Ulrich Moser's Buchhandlung (J. Mayerhoff.) 1891. I. 245 S.

Von Scherer's „Handbuch des Kirchenrechtes" ist in zwei rasch auf einanderfolgenden Hälften 1885 und 86 der erste Band erschienen. Bei der augenfälligen Bedeutung des begonnenen Werkes hat sich Ref. alsbald daran gemacht, die Publikationen in dieser Zeitschrift (1885 S. 496 ff. 1887 S. 162 ff.) kurz zu besprechen und sie den beteiligten Kreisen in möglichster Bälde bekannt zu machen. Wir waren dabei in der angenehmen Lage, den Aufstellungen des Verfassers fast durchgängig beizustimmen und anerkennend hervorzuheben, das Werk sei die Frucht eines eisernen Fleißes, das Ergebnis einer seltenen Erudition und reicher Begabung, überall mit feinem kritischen Takte aus den Quellen gearbeitet unter steter Berücksichtigung der Kontroversen, wobei die Gründe des Pro et Contra immer mitgeteilt und ruhig, ohne heftige oder gar verletzende Polemik, gegen einander abgewogen werden. Dankbare Anerkennung verdiene die pünktliche (freilich mitunter überreiche) Angabe der jeweiligen Litteratur, die Tausende von Citaten, welche den Text begleiten, gewähren einen klaren Einblick in die Sache und ermöglichen ein selbständiges Urteil. Aus der ganzen Darstellung spreche des Verfassers warme Anhänglichkeit an die Kirche, ohne blind zu sein gegen Schäden und Mißstände, die in ihrer Geschichte da oder dort zu Tage traten und Unheil anrichteten. Dieselbe

Digitized by Google

unparteiische Freimütigkeit zeige sich am Schlusse der meisten Paragraphen in den kurzen Zusammenstellungen der staatlichen Gesetze, welche sich auf die eben abgehandelten Materien beziehen. Bald werde diesen bürgerlichen Verfügungen zugestimmt, deren Berechtigung oder Zweckmäßigkeit anerkannt, bald laute das Urteil ablehnend, weil sie sich als ungerechtfertigte Uebergriffe in fremdes Gebiet charakterisieren oder die rechten Grenzen willkürlich überschreiten oder als überflüssig sich erweisen. —

In neuester Zeit nun (Ende Juli 1891) hat der hochverehrte Gelehrte die erste Abteilung des zweiten Bandes erscheinen lassen. Sie behandelt in 14 Paragraphen das kirchliche Verwaltungsrecht. I. Kapitel — Verwaltung der Lehrgewalt: Erhaltung der Lehre, Bekenntnis der Lehre, Verbreitung derselben und die kirchlichen Schulen. II. Kapitel — Verwaltung der Weihegewalt. A. Die sakramentalen Handlungen. I. Von den Sakramenten im allgemeinen. II. Die Taufe. III. Die Ehe. 1. Rechtliche Natur der Ehe. 2. Jurisdiktion über die Ehe. 3. Eingehung der Ehe: a. Die Eheverhältnisse. b. Die Eheaufgebote. c. Wesentliche Form der Eheschließung. d. Unwesentliche Formen derselben (die nationalen, lokalen und religiösen Hochzeitsfeierlichkeiten, Brautexamen, priesterliche Einsegnung und Kopulation, missa pro sponso et sponsa, jus primae noctis etc.). Die zweite Hälfte der Ehegesetzgebung verbunden mit dem bereits fertig gestellten Ordensrechte ist für die nächste Zukunft in Aussicht gestellt. Bei einem so umfangreichen Werke betrachten wir es als selbstverständlich, daß dem Abschlusse desselben ein gutes und ausführliches Register beigegeben wird.

Digitized by Google

Als der H. Verfasser (1886) das Vorwort zum ersten Bande schrieb, gab er der Hoffnung Ausdruck, es werde ihm möglich sein, die Fortsetzung und den Schluß binnen Jahresfrist in die Hände der Leser gelangen zu lassen. Aber eine „schwere Erkrankung" hat die Weiterführung bis 1891 verzögert und das eingetretene Mißgeschick läßt sich sehr wohl begreifen, denn eine Arbeit von der Qualität der vorliegenden ist ungemein aufreibend und führt leicht zur Erschöpfung der geistigen Spannkraft. Wir möchten daher den verehrten Herrn dringend bitten, künftig hin ein langsameres Tempo einzuhalten, damit es ihm gelinge, sein für die Theorie wie die Praxis gleichwichtiges, nach beiden Seiten klassisches Buch zum glücklichen Abschluß zu bringen.

Dieser kurzen Anzeige (denn mehr war nicht beabsichtigt) sei die allgemeine Bemerkung angefügt, daß der begonnene zweite Band dem ersten würdig zur Seite steht, nach den gleichen wissenschaftlichen Prinzipien, mit demselben Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn gearbeitet ist, daher an allen Vorzügen desselben voll partizipiert. Mit besonderer Befriedigung hat Ref. auch hier von jenen zahlreichen Erörterungen Kenntnis genommen, in welchen der Autor trotz des strengkirchlichen Standpunktes, den er einnimmt, allen extremen Ansichten, allen übertriebenen — mitunter verletzenden — Konsequenzmachereien mit Entschiedenheit entgegentritt und sein milderes Urteil sachlich begründet. So wird z. B. S. 109 f. 216 f. 224 ausgeführt, daß es kirchenrechtlich nicht gefordert sei und auch sonst nicht angehe, die ohne Mitwirkung der Kirche bloß vor dem Standesbeamten geschlossenen Zivilehen oder sämmtliche im Geltungsgebiete

Digitized by Google

des Tridentinums eingegangenen Ehen der Proteſtanten friſchweg als Konkubinate zu bezeichnen und mit dieſem gehäſſigen Namen zu brandmarken.

Kober.

5.

Die **Sprachkunde und die Miſſionen.** Ein Beitrag zur Charakteriſtik der älteren katholiſchen Miſſionsthätigkeit (1500—1800). Von **Joſeph Dahlmann** S. J. Freiburg, Herder 1891. S. 128.

Es war nicht der Hauptzweck der katholiſchen Miſſionäre, welche im 16. Jahrhundert den Spuren der Entdecker und Eroberer folgten, die profanen Wiſſenszweige zu kultivieren und zu fördern. Ihr Auge war vielmehr gegen den Himmel gerichtet, das Heil der vielen in der Finſternis des Götzendienſtes ſchmachtenden Seelen hatte ſie in die fremden Länder getrieben. Aber die für die Verkündigung des Evangeliums unerläßliche Kenntnis der einheimiſchen Sprachen und der natürliche Wiſſenstrieb der gebildeten Miſſionäre hat es bewirkt, daß das Werk der Miſſion zugleich für die Verbreitung der Ziviliſation und die Förderung der Wiſſenſchaften zu jener Zeit mehr beigetragen hat als irgend ein gelehrtes Unternehmen. Neben den Naturwiſſenſchaften, der Geographie, Ethnographie und Geſchichte hatte ſich beſonders die Sprachwiſſenſchaft der ausgiebigen und fruchtbaren Unterſtützung der Miſſionäre zu erfreuen. Lange wurden dieſe hervorragenden Leiſtungen gering geſchätzt, ignoriert oder bemängelt, viele gelehrten Werke waren Jahrhunderte hindurch vom Staube der Bibliotheken bedeckt, manche ſind durch die Ungunſt der Zeiten und der Menſchen zu grunde

Digitized by Google

gegangen, doch hat das neuerwachte Studium der vergleichenden Sprachwissenschaft unparteiischen Gelehrten Gelegenheit gegeben, die Verdienste jener Männer kennen zu lernen und dem Publikum zu verkünden. Es ist jetzt allgemein anerkannt, daß die katholischen Missionäre den Grund zum Studium der amerikanischen und asiatischen Sprachen gelegt haben. Ihre Grammatiken und Wörterbücher, welche teilweise neuerdings wieder herausgegeben worden sind, waren und sind für die Sprachforschung von unschätzbarem Werte. Auf Grund der Urteile hervorragender Sprachkenner hat daher der H. Verf. obigen Schriftchens eine dankenswerte Uebersicht über diese Leistungen gegeben. Das für weitere Kreise geschriebene Büchlein bietet auch für die Apologetik einen willkommenen Beitrag, weil es auch von denjenigen, welche dem Christentum gleichgiltig gegenüberstehen, Anerkennung für die Kulturarbeit der missionierenden Mönche erzwingen muß. Der Verf. folgt der geographischen Einteilung, indem er Indien (indische Volkssprachen, Sanskrit), China (Ricci, Verbiest, Noel, Basilius da Glemona, Prémare, Parrenin, Gaubil, Amyot), Japan, Amerika (die Sprachen Peru's, Tupi und Guarani, das Aztekische, das Otomi, die aztekisch-sonorischen Sprachen, die Sprachen Michoacans, das Mixtekische, die Maya-Kichè-Familie, die nordamerikanischen Sprachen) behandelt. Ein linguistisch-geographisches und ein Personenregister erleichtern die Benützung. Schanz.

6.

Die Papstwahlen von Bonifaz VIII bis Urban VI und die Entstehung des Schismas 1378 von Martin Souchon.

Braunschweig, Goeritz 1888. VI, 206 S. 8°. Preis: M. 5, 50.

Die zu besprechende historische Monographie enthält in ihrem ersten, größeren Teil nicht was der Titel besagt, nämlich eine Darstellung der betreffenden Papstwahlen. Erst die zweite, kleinere Hälfte hält das Versprochene, indem da die Wahl Urbans VI und die Entstehung des Schismas von 1378 zu einläßlicher Beschreibung kommt. Was aber vorausgeht, das ist vielmehr die Geschichte der Wahlkapitulationen in den innerhalb des angegebenen Zeitraumes stattgehabten Konklaven. Wir bekommen hier also eine Schilderung wiederholter Versuche der Kardinäle, in den Konklaven dem künftigen Papst durch von den Wählern aufgesetzte und beschworene Kapitel die Art und Weise der Regierung von Kirche und Kirchenstaat vorzuschreiben, dem Kardinalat aber möglichste Unabhängigkeit vom Oberhaupt und weitgehendste Teilnahme an der Regierung zu sichern und so in die päpstliche Monarchie konstitutionelle Momente einzutragen. Das ist ein neues, interessantes Thema, für dessen Bearbeitung man dem Verf. sofort dankbar sein muß. Wie wurde nun die Aufgabe innerhalb des gesteckten Rahmens gelöst?

In der Vorrede verweist S. zur Parallele auf die Wahlkapitel, welche von den deutschen Kurfürsten seit dem Interregnum auch bei Erwählung des Kaisers aufgestellt wurden zum Zwecke, die Selbständigkeit des Reichsoberhauptes zu mindern. Er hätte aber auch jene Wahlkapitulationen anziehen können, durch welche die adeligen Domkapitel im späteren Mittelalter die Verwaltung der Bistümer an sich zu reißen suchten. Ein erster Abschnitt

Digitized by Google

(S. 1—10) schildert einleitend „die Entwicklung des Cardinalates von Nikolaus II bis Cölestin V." Es wird kurz dargethan, wie die Papstwahl in diesem Zeitraum nach und nach allein in die Hände der Kardinäle gekommen und dadurch auch der Einfluß derselben auf die Regierung der Kirche gewachsen ist. Den wahren Sachverhalt erschöpft nicht ganz die Behauptung (S. 3), Hadrian V und Johann XXI hätten das Konklavegesetz Gregors X wegen des Widerstandes des Kardinalats gegen dasselbe aufgehoben. Eine Hauptursache dieser Aufhebung waren vielmehr auch die Bedrückungen, welche die im Konklave eingeschlossenen Kardinäle wiederholt von außen her durch weltliche Fürsten, die ein bestimmtes Resultat erzielen wollten, zu erdulden gehabt hatten. Die Abdankung Cölestins V giebt dem V. Veranlassung, „die Theorien über die Papstwahl um das Jahr 1300" kurz zusammenzustellen (S. 10—15). Es werden die damals verbreiteten Ansichten aufgezählt, ob der Papst nur mit oder auch ohne den Konsens des Kardinalkollegs abdanken könne.

Nach diesen Präliminarien folgt die Untersuchung der Papstwahlen von 1294 bis 1378 auf die in denselben verfaßten Wahlpakten. Sicher beglaubigt und inhaltlich überliefert sind solche Abmachungen erst aus dem Konklave vom Jahre 1352. Damals wurden nach dem Tode Klemens' VI von den Wählern darüber Vereinbarungen getroffen und als den künftigen Papst verbindend eidlich beschworen, daß einmal die Zahl der Kardinäle nicht größer sein dürfe als zwanzig und die Ernennung neuer unter Billigung von zwei Dritteln des Kollegiums zu geschehen habe, daß sodann den Kardinälen die Hälfte

Digitized by Google

sämtlicher Einkünfte der römischen Kirche zukommen solle, was mit verschiedentlichen weiteren Bestimmungen umgeben wurde. Fürs dritte solle jeder Kardinal in den Regierungsangelegenheiten der Kirche unbehindert Rat und Stimme abgeben dürfen. Und endlich wurden Stellung, Person und Vermögen der Kardinäle vor willkürlichen Uebergriffen des Papstes in Schutz genommen. Allein eine auf der Bibliothek zu München befindliche, von Döllinger, Beiträge zur polit., kirchl. und Kulturgeschichte 3. Bd. S. 343, veröffentlichte Abhandlung über die Wahlkapitel in den Konklaven, die Döllinger im Pontifikat Pauls II, S. aber richtiger später, etwa nach dem Tode Julius II, vermutlich von dem päpstlichen Zeremoniar Paris de Grassis abgefaßt sein läßt, besagt, daß diese Kapitel bis auf Bonifaz VIII hinaufreichen und von da an fortwährend wiederholt worden seien. Hierauf gestützt macht nun der V. den Versuch, die thatsächliche Aufstellung solcher Kapitel in allen einzelnen Wahlen von Bonifaz VIII an zu erweisen. Ja, er will auf Grund eines Privilegs Nikolaus' IV vom Jahre 1289, welches den Kardinälen die Hälfte sämtlicher Einkünfte der römischen Kirche zuwies, und auf Grund des überlieferten Wortlautes der Kapitel von 1352 vermittelst Beiziehung der allemaligen Situation den Inhalt der jeweiligen Pakten eruieren und fixieren (Beilage III). Aber trotz der redlichsten Bemühungen bringt es unseres Erachtens S. über bloße Vermutung in allen einzelnen Fällen, das Jahr 1352 ausgenommen, nicht hinaus.

Hinsichtlich der Konklaven Benedikts XI, Johanns XXII, Benedikts XII, Klemens' VI, Urbans V und Gregors XI begnügt sich der Autor selber mit dem Resul-

Digitized by Google

tate, daß „vielleicht“ oder „wahrſcheinlich“ Wahlkapitulationen aufgeſtellt worden ſeien. In der Wahl Urbans VI könne hievon nicht die Rede ſein. Und worauf beruhen nun dieſe „Vielleicht“ und „Wahrſcheinlich“? Meiſtenteils auf keinem anderen Grunde, als daß der eine oder andere dieſer Päpſte bei Kardinalspromotionen ſich mehr oder weniger an die Zahl zwanzig hielt, oder die Hälfte der Einkünfte der römiſchen Kirche dem Kardinalkollegium zuwies, daß ſie ſich alle des Beirates der Kardinäle bedienten. Das läßt ſich aber alles als altes Herkommen erweiſen, ohne daß man deswegen auf Wahlkapitulationen rekurrieren müßte. Ein weiterer Beweis hiegegen liegt ſodann in dem Umſtand, daß keiner dieſer Päpſte dieſe Kapitel erwähnt, über ihre verpflichtende Kraft Bedenken äußert, ſie verwirft, oder annimmt, was ſpäter immer ausdrücklich berichtet iſt. Auch im Jahre 1352 findet ſich keine Erwähnung früherer ähnlicher Vorgänge. Mit mehr Recht zwar noch, ſcheint es, laſſen ſich ſolche Feſtſetzungen für die Konklaven von Bonifaz VIII und Klemens V behaupten. Für den erſten Fall ſpricht die Münchener Nachricht. Auf ſie geſtützt nimmt S. an, daß der Kardinal Benedikt Gaetani die Wahlkapitel zuerſt und ſelbſt entworfen habe, um Stimmen zu gewinnen. Als Papſt aber warf dann Bonifaz VIII die Maske von ſich und hielt das Verſprochene nicht, obgleich er wohl, weil zu ſehr Diplomat, die Kapitel nicht kaſſierte. Da wir aber die Glaubwürdigkeit des Münchener Berichtes für fraglich halten, ſo kommen wir in dieſem Fall über ſtarke Zweifel nicht hinweg. Bezüglich der Wahl Klemens' V wird behauptet, daß die zu Perugia verſammelten Wähler dem Erzbiſchof von Bordeaux, Bertrand de Got, heimlich die Wahlpakten

Digitized by Google

zugeschickt und von deren Annahme seine Erwählung abhängig gemacht hätten. Darin lehnt sich der V. an Wenk, Klemens V und Heinrich VII, Halle 1882, S. 28, an. Man hat aber allen Grund von diesen Verhandlungen zwischen den Kardinälen und Bertrand abzusehen, nachdem die größere Hypothese von den Unterhandlungen zwischen dem Kardinalkolleg und dem König Philipp dem Schönen gefallen ist. Wahlkapitulationen hätten können auch ohne solches aufgestellt werden, wie es im Konklave Hadrians VI 1521 geschehen, in welchem ein Abwesender gewählt wurde, der nichts von den damaligen Festsetzungen wußte, noch unterschrieben hatte. Daß Kapitel im Konklave von 1304 redigiert wurden, sucht S. sodann hauptsächlich aus der Stelle: »cassatis capitulis electionis« in dem von ihm emendierten Brief des Kardinals Napoleon Orsini an Philipp den Schönen nach dem Tode Klemens' V (Beilage II) zu erhärten. Aber mit Unrecht hat er das gut bezeugte »concordiis electionis« in »capitulis electionis« geändert, da ein Plural: concordiae nicht vorkomme (S. 30. A. 1). Sodann ist hier, dem Kontext entsprechend, durchaus nicht von Wahlkapitulationen im Konklave die Rede, sondern von den Vereinbarungen zwischen Klemens und den Kardinälen, wann ein neuer Kardinal promoviert werden solle. Wiederholt hat da Klemens V bei der Publikation das zuvor Vereinbarte nicht gehalten.

So kann S. für seine Behauptung von Wahlkapitulationen in den Papstwahlen vor 1352 unseres Erachtens keine stichhaltigen Beweise erbringen. Er nennt seine Arbeit nur einen einleitenden Teil in die Geschichte der Wahlkapitulationen der Päpste. Die Fortsetzung wäre

Digitized by Google

gewiß dankenswert. Von 1352 an findet sich sichererer Boden. In der Zeit des Schismas haben die Wahlkapitel in den Konklaven nicht gefehlt. Sie hatten vor allem die Einigung zum Gegenstand z. B.: Instrumento della promissione fatta e giurata dai Cardinali nel Conclave del 1406, Archivio storico italiano ser. IV vol. XIII p. 29. Im 15. Jahrhundert dann waren die seit dem Konklave Eugens IV sich unvermeidlich wiederholenden Kapitulationen der Ausdruck des verstärkten Strebens der Kardinäle nach Autonomie. V. meint, deren Karakter sei seit Eugen IV ein anderer geworden. In den Hauptparagraphen nämlich, deren Aufstellung kein Geheimnis mehr gewesen, deren Wortlaut vielmehr förmlich einzelnen Fürsten mitgeteilt worden sei, seien die Forderungen nach Reform der Kirche erschienen. In geheimen Artikeln sodann, welche den Wahlkapitulationen des 14. Jhdts. entsprochen, hätten die Kardinäle die Privilegien und Rechte zu erlangen gesucht, die ihnen der Papst in Konstanz noch nicht gewährt (S. 162). Was nun aber die Uebersendung an die Fürsten betrifft, so soll dies im Konklave Julius' II geschehen, in dem Hadrians VI beabsichtigt worden sein, Höfler, Denkschriften der kais. Akad. d. Wissenschaften. Philos.-Histor. Klasse. 28. Bd. S. 211 ff. Der Reformgehalt aber der Kapitel von Eugen IV bis Julius III ist, soweit wir dieselben aus Höfler a. a. O., dem Diarium Burchards ed. Gennarelli und ed. Thuasne, le Plat, Sickel, den Konklavegeschichten u. s. w. kennen, ein geringer. In erster Linie handelt es sich immer um die materiellen Interessen der Kardinäle. Dafür ist beachtenswert, daß Marsand: I Manoscritti Italiani delle regie biblioteche di Parigi vol. I p. 290, noch für das Jahr

Digitized by Google

1589, nachdem also die Reformation bereits vorüber war, Wahlkapitel notieren konnte. Weiteres Material scheint wieder Höfler gesammelt zu haben, Archiv für kath. Kirchenrecht. 61. Bd. S. 224.

Wenn dann die zweite Hälfte unseres Buches unter Heranziehung sämtlicher Quellen die Wahl Urbans VI und die Entstehung des Schismas von 1378 auf das Einläßlichste darstellt, so erschiene das nach dem Vorausgegangenen fast als *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, falls nicht eben auch diese zwei Ereignisse Beweise der steigenden Autonomie des Kardinalates wären. Mit dem Resultate dieser Untersuchung aber können wir nicht einverstanden sein. Dasselbe lautet auf Ungültigkeit der Wahl Urbans VI. „Seine Wahl ist zu betrachten als das Ergebnis eines festen und andauernden Druckes, welchen das römische Volk auf das Cardinalscollegium ausgeübt hat. Die Wahl war nicht frei, weder vom objektiven Standpunkt, wie ihn später die Ultramontanen einnahmen, noch vom subjektiven der päpstlichen Constitutionen, worauf Orsini hinwies" (S. 138). Um von dem objektiven Standpunkt der Ultramontanen zu schweigen, so ist auch der zweite Grund für die Ungültigkeit der Wahl Urbans nicht stichhaltig. Die päpstlichen Konstitutionen verlangen zwar Freiheit des Konklaves von äußerem Zwang. Welcher Grad aber von vis et metus die Wahl ungültig mache, ist nicht angegeben, sondern in juristischer Interpretation von Fall zu Fall zu entscheiden. Nun ist aber, um nur auf dem Boden des Rechts zu urteilen, wie auch alsbald die Juristen Baldus und Legnano um Gutachten angegangen worden sind, nach den Berichten bei den Kardinälen kein solcher Grad von

Digitized by Google

Furcht vorhanden gewesen, daß von der Ungültigkeit solchen Rechtsgeschäftes, wie es die Papstwahl auch ist, die Rede sein kann.

Wir verlassen damit das auch um seiner Beilagen willen anerkennenswerte Buch, obgleich noch das eine und andere herzusetzen wäre; müssen aber doch noch bemerken, daß ein Satz wie: „Seit Klemens V versank das Papsttum in Tyrannei und Verweltlichung“ (S. 35) ein der Wissenschaft nachgerade unwürdiges Sprüchlein ist.

Dr. Sägmüller.

7.

Das Konklave Pius' IV. 1559. Historische Abhandlung von Dr. **Theodor Müller**. Gotha. Fr. Andreas Perthes 1889. VII, 278 S. Preis: M. 4.

„Das Konklave von 1559 ist eines der längsten, inhaltsreichsten und wichtigsten. Es fällt in eine Zeit, in der gerade die römischen Verhältnisse das Interesse des Historikers in hohem Grade in Anspruch nehmen: es führt uns das Rom Pauls IV. und Pius' IV. vor, dasselbe Rom, das in den Jahren 1562—1563 durch Wiederaufnahme und Beendigung des Trienter Konzils so große Erfolge erreicht hat. Und seine Bedeutung reicht noch weiter: monatelang hat es die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen auch außerhalb von Italien auf sich gerichtet gehalten; die meisten der damaligen Fürsten haben sich an dieser großen diplomatischen Aktion beteiligt. So haben sich bei dieser Papstwahl einerseits die allerpersönlichsten Interessen, Freundschaften und Feindschaften der Kardinäle, andererseits aber auch die Bestrebungen und Gegensätze der großen und kleinen europäischen Staaten

Digitized by Google

und die großen leitenden Ideen der Zeit geltend gemacht." Mit diesem Vorwort hat das Buch gegen jede Einrede den Beweis seiner Berechtigung erbracht.

Voran gehen der Darstellung des eigentlichen Gegenstandes drei anscheinend zu lange Einleitungsabschnitte. Im ersten derselben (S. 1—28) werden in Anlehnung an Rankes gediegenste Schöpfung: die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten: „der Pontifikat Pauls IV und die Ereignisse nach Pauls Tode bis zum Beginne des Konklaves" in leichteren Umrissen geschildert. Dann folgt (S. 29—65): „Die Fürsten und das Konklave," eine Darstellung der damaligen kirchl.-politischen Lage, der entsprechenden Absichten, Mittel und Vorbereitungen der großen europäischen, wie kleinen italienischen Fürsten gegenüber der bevorstehenden Papstwahl. Ein dritter Abschnitt schildert auf 35 Seiten das Kardinalkollegium in seinen einzelnen Gliedern, Kandidaten und Parteien. Hundert einleitende Seiten könnten bei solchem Buche, wie bereits bemerkt, als zu viele erscheinen. Man wird sie aber alsbald als unumgänglich notwendig erkennen, sobald man eintritt in die eigentlichen Wahlverhandlungen, dieses Gewirre sich kreuzender Interessen, diese „Unsumme von Intriguen," so daß man auf den ersten Eindruck hin auch sagen möchte, was der Herzog Cosimo von Florenz an seinen während des Konklaves in Rom weilenden Geheimsekretär geschrieben hat: „Deine Depeschen und Billete sind ganz konfus und widersprechen einander; hat man einen halben Tag solche gelesen, so weiß man soviel als vorher" (S. 162). Doch verdient unser V. keineswegs diesen Tadel, vielmehr volle Anerkennung für seine treffliche Arbeit.

Digitized by Google

Vor allem ist mit staunenswertem Fleiße alles diesbezügliche, zugängliche, reiche, gedruckte Material beigeschafft. Darüber hinaus war es M. vergönnt, zu den gedruckten Berichten an vielen Stellen wichtige Ergänzungen zu geben, die sich auf Mitteilungen seines Lehrers, Prof. Dr. Maurenbrecher, aus Simancaspapieren stützen (Vorwort S. III). So kommt es, daß das deutsche Buch selbst hierin kaum zurückbleibt hinter einer, zwar etwas später, aber noch im gleichen Jahre, über den gleichen Gegenstand erschienenen spanischen Arbeit: Felipe II y el Cónclave de 1559 según los documentos originales muchos inéditos por Ricardo de Hinojosa, Madrid 1889. Die spanische Arbeit, ebenfalls lobenswert, hat den Vorzug, daß, wo das deutsche Buch sich zwar auf Simancaspapiere beruft, aber keinen Wortlaut erbringt, dieser in ihm genau angegeben ist, so namentlich aus den entscheidenden Briefen Philipps II vom 20., 27. Oktober 1559 und vom 8. Januar 1560. Der spanische Autor benutzte überdies noch andere Quellen und auch deutsche Litteratur, ohne allemal gerade genau zu citieren. Was aber das Zurechtlegen des Stoffes, die Durchdringung des Inhalts, die Kombination in Aufklärung und Darlegung verwirrter, dunkler Verhältnisse betrifft, ist der Deutsche dem Spanier weit über. Man möchte demselben hiebei manchmal zurufen: ne quid nimis! Trotzdem, ja gerade deswegen gestaltet sich das Konklave von M. durchsichtig heraus. In vier aus dem scheinbaren Chaos deutlich hervortretenden Etappen spielt sich der Vorgang ab: 1) Die Verhandlungen im Konklave während der ersten zwanzig Tage (5.—25. Sept.); Ferrara und Santa Fiore (S. 100—125); 2) Für und

Digitized by Google

gegen Mantua (25. Sept. bis 13. Nov.) (S. 126—165); 3) Franzosen und Spanier im Kampf um Carafa (14. Nov. bis 14. Dez.) (S. 166—192); 4) Carafa mit den Spaniern im Bunde: die Wahl (15. bis 26. Dez.) (S. 193 bis 227). Dann folgt: Pius IV: sein bisheriges Leben und seine Persönlichkeit und der Anteil Cosimos an seiner Wahl (S. 228—256).

Ranke schreibt mit Anschluß an die Relation des venezianischen Gesandten Mocenigo 1560: „Der aber, der den Papst machte, war der Herzog Cosimo von Florenz" (3. Bd. Analekten S. 50). Unser Verfasser nun ist zwar sehr bemüht, den Einfluß des Herzogs von Florenz auf dieses Konklave darzustellen (S. 55 ff., 121, 131 ff., 133, 156, 189), tritt aber dann von S. 243 ab doch dieser Behauptung Mocenigos entgegen. „Daß Cosimo großen Anteil an der Wahl hat, wird niemand bestreiten wollen .... Nur soll man deshalb noch nicht die Wahl lediglich als Cosimos Werk hinstellen; sie hätte ebenso ausfallen können, wenn dieser sich ganz indifferent verhalten hätte .... Ja, wenn es der Eifer allein gethan hätte, dann wäre Pius IV sicher ein Papst von Cosimos Gnaden gewesen. Aber der Erfolg entsprach eigentlich wenig den Bemühungen des Herzogs. Was nach meiner Ansicht Medici zum Papst gemacht hat, ist erstens seine Persönlichkeit und zweitens ein ganz seltsames Zusammentreffen von günstigen Umständen" (S. 251, 252). So sehr es nun erfreulich ist, daß Pius IV um seiner Persönlichkeit willen Papst geworden ist, so hat eben doch auch gerade Cosimo um dieser Persönlichkeit willen Medici von Anfang an als seinen Kandidaten ersehen, ihn durch das ganze Konklave hindurch unentwegt festgehalten, ihn wie

Digitized by Google

M. selbst sagt, immer wieder in seinen Briefen an Philipp, Ferrara, Vargas als den allein möglichen und geeigneten Kandidaten hingestellt. Und wenn nun, nachdem in vier Monate langen Verhandlungen alle andern Kandidaten gleichsam verbraucht waren, nur noch einer, nämlich Cosimo, seinen Mann, Medici, aufrecht hielt, der dann auch in diesem Moment wirklich gewählt wurde, so darf man Mocenigo und Ranke beizollen.

In einem Anhang finden sich noch drei Exkurse. Der erste davon handelt über die Quellen; der zweite enthält einige Bemerkungen über den Sturz Carafas mit Beziehung auf dessen Verhalten im Konklave; der dritte bespricht die Abhandlung Lottinos über die Papstwahlen. Im zweiten dieser Exkurse meint der V., man müsse, um den furchtbaren Sturz des Kardinals zu erklären, auch die Vorgänge in unserem Konklave beiziehen. Unseres Erachtens klärt aber dieser Versuch das düstere Blatt in Pius' IV Pontifikat um wenig auf.

Zum mindesten unverständlich ist uns ein Satz auf S. 153 geblieben: „Wenn Medici voraussetzte, daß ein damaliger deutscher Katholik solche Worte (man müsse sehen, ob nicht der neue Papst mit dem Konzil den Deutschen betreffs der Priesterehe und des Laienkelches einige Zugeständnisse machen könne) gern hörte, so hatte er damit im allgemeinen (?) recht: ein (!) Otto Truchseß aber mußte daran Anstoß nehmen." Daß sich sodann Pius IV als Kardinal nie um theologische Fragen gekümmert habe (S. 237), ist zum wenigsten eine bloße Behauptung.

Zum Schluß fügen wir noch an, daß Philipp II in diesem Konklave als voller Erbe der Rechte seines Vaters, Karls V, auftrat, wenn er auch dessen nicht recht

Digitized by Google

Wort haben wollte und daß das in offizieller Weise an das ganze Kardinalskollegium, nicht etwa bloß an die spanische Partei gerichtete Schreiben desselben (Wahrmund, das Ausschließungsrecht S.84) geradezu eine weitere Phase in der Entwicklung des staatlichen Exklusivrechtes ist. Dr. Sägmüller.

7.

Das Domkapitel in Trier in seinem Verhältnisse zum dortigen Bantusseminar. Von Dr. **Scheuffgen**, Dompropst und Dr. **Lager**, Domkapitular. Köln 1891. Druck und Kommissionsverlag von J. P. Bachem.

Am Ende des 16. Jahrh. wurde zu Trier vom dortigen Domkapitel eine Anstalt gegründet, in welcher Geistliche herangebildet werden sollten zunächst für den Dienst in der Domkirche und in zweiter Linie in jenen Kirchen resp. Kapellen, die ihm unterstellt waren, für welche es also die Vikarien resp. Altaristen zu ernennen oder zu präsentieren hatte. Zugleich sollten aber die Zöglinge dieses Seminars schon als solche für den Gottesdienst in der Domkirche und zwar vor allem für den Gesang bei demselben verwendet und demgemäß auch besonders im Choralgesang unterrichtet werden. In den Gründungsstatuten heißt es: Cui (dem Lehrer der Domkirche) etiam curae erit, ut alumni *in cantu Gregoriano* una cum choralibus instituantur, et non in eo minus quam in caeteris liberalibus studiis, pietate simul ac probatis moribus proficiant. Diese Anstalt erhielt von dem Diözesanheiligen den Namen: Bantusseminar. Dieselbe bewahrte im großen und ganzen ihren ursprünglichen Charakter, nur daß im vorigen Jahrhundert statt

Digitized by Google

des »cantus Gregorianus« die verweltlichte Kirchenmusik gepflegt wurde. Das Bantusseminar fiel der französischen Revolution zum Opfer, die Güter desselben wurden von der französischen Regierung eingezogen, der „Zentralschule" überwiesen und zur Unterhaltung einer Musikschule verwandt. Der von Napoleon ernannte Bischof von Trier, Mannay, lenkte bei der Reorganisation seiner Diözese seine Aufmerksamkeit auf das frühere Bantusseminar und fand nach eingehender Untersuchung, daß dasselbe nichts anderes gewesen wäre, als eine »maîtrise« d. i. Dommusikschule, wie sie an den französischen Kathedralen üblich waren und noch sind. Wegen seiner ausgezeichneten Beziehungen zu Napoleon brachte Bischof Mannay es fertig, daß die Fonds des früheren Bantusseminars der Domfabrik überwiesen wurden zur Gründung einer »maîtrise régulière« —

Im Jahre 1889 gab Domkap. Endres, Direktor des Bischöfl. Konvikts, zur Feier des 50jähr. Jubiläums dieses Instituts eine Geschichte des Bantusseminars heraus, worin ausgeführt wird, dasselbe sei ursprünglich ein „Tridentinisches Seminar" gewesen, aber schon bald seinem ursprünglichen Zwecke entfremdet, „choralisiert" worden; auch sei man nach der Rückgabe des Fonds durch Napoleon teils aus Irrtum über den wahren Charakter des Instituts, teils aus falschen Rücksichten den Absichten der Stifter nicht gerecht geworden. Zwischen den Zeilen war zu lesen, das Domkapitel müsse die Fonds des Bantusseminars herausgeben und dem Bischöfl. Konvikte zur Verwendung übergeben. Gegen diese Auffassung traten Dompropst Dr. Scheuffgen und Domkap. Dr. Lager mit der Schrift auf: Prüfung und Würdi-

Digitized by Google

gung der Endres'schen Schrift „das Bantusseminar in Trier". Hiergegen wandte sich Endres mit einer Ergänzung der historischen Studie, die er als zweiten oder rechtlichen Teil der Jubiläumsschrift hinzufügte. Nun verfaßten Scheuffgen und Lager die oben angegebene Schrift. In derselben wird in der überzeugendsten Weise bewiesen, daß das Bantusseminar nie ein „tridentinisches" Diözesanseminar gewesen ist, daß es vielmehr Stiftung und Eigentum des Domkapitels und zu dem Zwecke bestimmt war, der in der Einleitung dieses Referates kurz angegeben wurde; daß auch die konfiszierten Güter desselben dem Domkapitel von Napoleon zurückgegeben wurden und zwar zu einer Verwendung, welche dem ursprünglichen Zwecke des Instituts ganz ähnlich war. Die Verfasser haben die auf das Recht des Domkapitels gemachten Angriffe siegreich zurückgeschlagen, ohne sich auf die Verjährung zu berufen, die allein schon hingereicht hätte, jenes Recht als ein unanfechtbares darzuthun. — Ich muß mich in dieser Zeitschrift auf diese kurzen Ausführungen beschränken, möchte aber doch noch bemerken, daß die Schrift nicht bloß lokales Interesse hat. Sehr lehrreich ist z. B. die Darlegung über die tridentinischen Seminare und über die maîtrise. Auch ist es interessant, zu sehen, welche Stellung die alten Domkapitel einnahmen, wie sie gleichsam eine Diözese in der Diözese bildeten, wie sie viele Pfründen zu besetzen hatten und sich sogar Institute gründeten, um die Priester für diese Pfründen heranzubilden und zugleich für den feierlichen Gottesdienst in der Domkirche die nötigen Kräfte zu haben.

Düsseldorf. Oberlehrer Dr. Lingen.

Digitized by Google

8.

1. **Die christliche Asketik.** Von **M. J. Ribet**, Ehren-Domherr. Aus dem Französischen. Mainz, Kirchheim 1891 V u. 472 S. Preis: 4, 50 M.
2. **Die Versuchungen und ihre Gegenmittel** nach den Grundsätzen der Heiligen und großen Geisteslehrer. Von Dr. **Friedrich Hense**, Pfarrer. 2. vielf. verm. A. Freiburg, Herder 1890. XIV und 658 S. Preis: 4, 50 M.

Vielleicht auf keinem Gebiet ist neben rastloser Produktivität ein solch stabiles Beharren auf den alten, teilweise auch auf unleugbar veralteten Standpunkten, ein solcher Mangel an wirklicher Fortbewegung und Weiterentwicklung wahrzunehmen, wie auf dem der Asketik und Mystik. Während die theologischen Disziplinen aus den alten Grundwurzeln neue Zweige und Sprossen treiben, während man hier gelernt hat, den absolut notwendigen Konservatismus mit gesundem, zeitgemäßem Fortschritt zu verbinden, geht die Thätigkeit auf jenem Feld fast auf in der Reproduktion und die Mehrzahl der hieher gehörigen systematischen Werke — wir sehen von der erbaulichen Litteratur im engern Sinne ganz ab — ist nicht Einen Schritt über die Mystik und Asketik des 17. und früherer Jahrhunderte hinausgekommen. Es wird die Frage zu stellen sein, ob dieses Beharren beim Alten noch richtiger und segensreicher Konservatismus sei, oder ob es nicht eine gewisse Geistesträgheit in sich schließe und den praktischen Wert dieser Bücher problematisch mache. Wie für die Moral, so wird es gewiß auch für die Asketik und Mystik verhängnisvoll werden, wenn sie über der Pietät gegen die Vorzeit und über der Vertiefung in ihre Vorarbeiten ganz vergißt, daß inzwischen

Digitized by Google

das Ende des 19. Jahrhunderts angebrochen ist. Es ist ja wahr, die Prinzipien bleiben dieselben und das Menschenherz bleibt im wesentlichen sich gleich, — gleich mit seinen Neigungen, Strebungen, Lastern und Tugenden; aber nicht minder wahr ist doch auch, daß die äußeren Verhältnisse sich ändern und daß diese veränderten Verhältnisse auch in anderer Weise das ethische Leben beeinflussen und daher zu berücksichtigen sind, wenn der geistige Streit des Christenlebens und die Taktik dieses Kampfes zur Darstellung kommen soll. Und was die Mystik anlangt, welche neue und unabweisbare Aufgabe ist ihr angefallen durch die der Neuzeit angehörigen Experimente und Untersuchungen auf dem unheimlichen Boden des Spiritismus, Magnetismus, Hypnotismus, — einem Boden, der an den der Mystik so nahe angrenzt, daß ja vielfach die Erscheinungen des letztern ohne weiteres auf den ersteren hinübergeschoben werden. Wie ungelöst liegt diese Aufgabe von zudem großer apologetischer Bedeutung noch vor uns! Es wäre in hohem Grade nötig, daß ein erleuchteter, in Vergangenheit und Gegenwart gleich gut bewanderter Geist beide Disziplinen, die Asketik und Mystik, in analoger Weise zeitgemäß fortbilden würde, wie ein Thalhofer die Liturgik in einer dem heutigen Bedürfnis entsprechenden Weise weitergebildet hat. Die Apologie von P. Weiß könnte als treffliche Vorarbeit dienen. Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir über zur Charakterisierung zweier neuerer asketischer Publikationen von größerer Wichtigkeit.

1) Ribet orientiert in vielfach ansprechender Weise über Wesen, Hindernisse, Mittel der christlichen Vollkommenheit. Dabei hat er den guten Gedanken, außer

Digitized by Google

den viel verwerteten alten Gewährsmännern besonders auch Bossuet und Fenelon zu Rat zu halten und zum Wort kommen zu lassen, wodurch wenigstens ein neues Ferment in die traditionelle Behandlungsweise kommt. Wenn der Verf. aber in der Vorrede den Mangel der asketischen Bücher an klarer methodischer Darstellung und an gehöriger theologischer Grundlegung berührt und nach dieser Seite hin ergänzend eintreten zu wollen versichert, so muß leider gesagt werden, daß seiner Arbeit eben nach dieser Seite hin der Preis nicht zuerkannt werden kann. Unklar ist ihm vor allem der Umfang der Disziplin der Asketik und unklar deren Eingliederung in die übrigen theologischen Disziplinen, wie deren Abgrenzung gegen die Mystik hin; er redet nur noch von einer dogmatischen Theologie neben der Asketik und meint gar, die letztere könne den ersten Platz in der Theologie beanspruchen und alle andern Teile der hl. Wissenschaft haben sich ihr unterzuordnen (S. 3). Gewiß unklar und konfus ist es, wenn S. 10 gesagt wird, die Frage nach der Vollkommenheit sei identisch mit der Frage nach dem Endziel, wenn S. 15 Gott das Objekt genannt wird, in welchem die Vollkommenheit sich auswirke; unklar und überflüssig ist die Abwägung der Vollkommenheit des Religiösen gegen die des Bischofs und Priesters S. 55 ff.; unklar die Untersuchung darüber, ob der Christ es unterlassen könne, nach Vollkommenheit zu streben S. 68 ff.; unklar die Definition der Welt S. 138 und die Zeichnung der Stellung des Christen in der Welt; die volle Konsequenz aus letzterer wäre, daß eigentlich jeder, welcher die Welt nicht verlasse, unbegreiflich leichtsinnig und verwegen sei, während doch betont werden müßte, daß keiner

Digitized by Google

ein Recht habe, die Welt zu verlaſſen, außer auf Grund beſtimmten und beſonderen Berufs. Was ſoll man vollends dazu ſagen, daß die Temperamentsunterſchiede mit Galienus auf das Vorherrſchen des Schleimes oder des Blutes oder der Galle zurückgeführt und in ſeltſamem Gegenſatz zu dieſer antiquierten Phyſiologie höchſt modern noch zwei weitere Temperamente angefügt werden, das nervöſe (Kennzeichen: Magerkeit der Glieder, Hervortreten der Muskeln und Adern, trokene, farbloſe Haut, ungleicher Puls ꝛc.) und das muskuläre oder athletiſche („Kopf klein, Stirne ſchmal, Hals voluminös und beſonders ſtark nach hinten")! Wie gern würde man dem Autor dieſen ganzen einfältigen Traktat, der erſt noch in gar keiner Weiſe praktiſch verwertet wird, ſchenken; hätte er lieber dafür das chriſtliche Leben in der heutigen Welt, unter den jetzigen ſozialen Verhältniſſen, inmitten der geſchärften konfeſſionellen Gegenſätze ins Auge gefaßt und für das Vollkommenheitsſtreben auf dieſem ſchwierigen Boden beſondere erleuchtete Ratſchläge gegeben. Anſtatt deſſen S. 405 ff. eine leere und abſtrakte Unterweiſung über die ſozialen Beziehungen, welche ganz gut vor fünf Jahrhunderten geſchrieben ſein könnte und welche S. 415 den monumentalen Satz aufſtellt: „zur Ehre der Menſchheit muß man bekennen, daß nicht alles gefährlich und verderblich iſt im Verkehr mit Menſchen." — Nein, durch dieſes Werk und ſeine Uebertragung ins Deutſche iſt das Bedürfnis, von dem wir oben ſprachen, nicht befriedigt, eher geſteigert worden.

2) Das an zweiter Stelle genannte Buch hebt ein Hauptkapitel aus der Asketik aus für eine allſeitige Behandlung. Der Wichtigkeit dieſes Kapitels und der Gründ-

Digitized by Google

lichkeit seiner Erörterung dankt es die zweite Auflage, die nochmals sorgfältig durchgearbeitet wurde. Die Darstellung weiß eine in die Tiefe strebende theologische Entwicklung mit jener Gemeinverständlichkeit zu verbinden, welche das Buch auch als geistliche Lektüre für Laien brauchbar macht. Freilich nach der ersteren Seite hin hätte manches Problem teils theologisch teils psychologisch ernster gefaßt werden dürfen, nach der letzteren wäre der Schrift ein etwas frischerer Zug, mehr Leben in der Darstellung zu wünschen. Daß neben den vielbenützten Lehrern, besonders dem hl. Alphons von Liguori und dem hl. Franz von Sales, auch die älteren deutschen Mystiker beigezogen werden, ist zu loben. Aber auch hier ließ es der allzu enge Anschluß an die Lehrer der Vorzeit nicht zu jener klugen Berücksichtigung der besonderen Verhältnisse der Gegenwart kommen, welche für den vielfach anders gearteten Kampf auch eine in Einzelpunkten modifizierte Taktik hätte lehren können.

In dem Kapitel über Versuchungen gegen den Glauben wäre, besonders für unsere Zeit, eine Unterscheidung zwischen Glaubenszweifel und Glaubensversuchung sehr notwendig gewesen. Der Verf. mischt beides in einander; aber dann erscheint seine oberste Regel, daß man gerade diesen Anfechtungen möglichst wenig Aufmerksamkeit zuwenden und sie nach Möglichkeit verachten solle (S. 185), sehr bedenklich. Gerade gegenüber einer großen Klasse von Glaubenszweifeln ist diese Regel vollständig verfehlt. Die Zweifel weisen häufig auf schwache Punkte der Glaubenserkenntnis hin und geben so heilsamen Anstoß, sich besser zu unterrichten, sich denkend in die Glaubenswahrheiten zu vertiefen, sich zu befragen und zu beraten,

Digitized by Google

— ſie ſind alſo in dieſem Fall klug auszunützen, nicht auszuſchlagen. Bei Beſprechung der Urſachen der Skrupuloſität iſt die allergewöhnlichſte unter denſelben, Störungen im ſomatiſchen und pſychiſchen Leben viel zu wenig hervorgehoben. Es iſt nur die Rede von „einem trübſinnigen, kalten, melancholiſchen Temperament," welches Skrupel erzeuge, und von ihm wird in ziemlich hoffnungsloſem Ton geſagt, daß es nur ſchwer zu heilen ſei und die Urſache der Zweifel und Aengſtlichkeiten eben beſtändig in ſich trage (S. 554 f.); demgemäß ſind auch leibliche und pſychiſche Gegenmittel kaum berückſichtigt. Das kann von üblen Folgen ſein, weil es erfahrungsgemäß dazu führt, daß, namentlich ſeitens der Skrupulanten ſelbſt, vieles, was rein natürliche Urſache hat, auf unmittelbare dämoniſche Beeinfluſſung zurückgeführt wird; damit heftet ſich der Aberglaube an die Krankheit und macht ſie nun wirklich unheilbar. Wenn ferner als erſtes Mittel gegen die Skrupuloſität das Gebet angeſetzt wird, ſo mußte doch darauf hingewieſen werden, daß bei manchen Erſcheinungsformen der Krankheit, beſonders wo die Skrupel ſich in der Gebetsübung feſtgeſetzt haben, nicht Vermehrung der Gebetsakte das geeignete Gegenmittel iſt, ſondern Reduktion derſelben auf das ſtreng Pflichtmäßige. Mögen dieſe Bemerkungen den Verf. veranlaſſen, die Mühe einer abermaligen Durcharbeitung des Buches für weitere Auflagen nicht zu ſcheuen, um dasſelbe für ſeinen wichtigen Zweck immer geeigneter zu machen.

Keppler.

Digitized by Google

III.

Analekten.

Die echten **Schriften Justins** ruhen auf einem einzigen Zeugen. Sie liegen zwar in zwei Hss. vor. Aber die jüngere Hs., entstanden 1561, der Codex Fenwickianus, vormals Claromontanus, ist eine bloße Kopie der älteren, des Cod. Parisinus 450. Demgemäß kommt nur dieser Kodex eigentlich in Betracht. Er ist selbst ziemlich jung, da er erst 1364 geschrieben wurde, und nach Harnacks Untersuchung über die Überlieferung der griechischen Apologeten (1882) vielfach verderbt. Dr. Grundl hält ihn für interpoliert, und er sucht diese Vermutung in der Schrift De interpolationibus ex S. Justini philos. et mart. Apologia secunda expungendis, Programm des Gymnasiums zu St. Stephan in Augsburg 1891, zunächst für die zweite Apologie zu beweisen. Nach seiner Ausführung sind die Kapitel 4—10 und 14 ganz, in den anderen, ausgenommen das Crescenskapitel, das allein als ganz unversehrt erscheint, einzelne Worte oder Sätze die Zuthat eines Dritten. Für die Interpolation der Kapitel 4—8 läßt sich Eusebius anführen. Nachdem derselbe KG. IV, 17 das 2. Kapitel mitgeteilt, bemerkt er, Justin füge dem Abschnitt εἰκότως καὶ ἀκολούθως die Erzählung von den Nachstellungen bei (ἐπάγει), welche er von Crescens und anderen sog. Philosophen zu besorgen habe. Die Redeweise bestimmte Maran und Otto, den Abschnitt in ihren Ausgaben nicht an der Stelle zu belassen, welche er in der Hs. hat, nach c. 8, sondern an c. 2 als c. 3 anzureihen. Grundl teilt mit diesen Gelehrten die Voraussetzung, daß Eusebius in seinem Exemplar die beiden Abschnitte in unmittelbarer Verbindung gelesen habe. Aber er zieht eine andere Folgerung. Der Umstand weckte in ihm den Argwohn, der dazwischen liegende Teil (c. 4—8) sei eine Interpolation, und der Verdacht schien durch weitere Gründe bestätigt zu werden. Zwischen c. 2 u. c. 4 fehle der richtige Zusammenhang. In c. 4 werde Eine Einrede gemacht, aber auf zwei geantwortet, und die eine Widerlegung sei unpassend und weit hergeholt, die andere überflüssig, weil bereits

Digitized by Google

in c. 2 gegeben. Die Widerlegung der Einrede c. 5—8 widerspreche den sonstigen Ausführungen Justins völlig. Der Abschnitt stelle sich in Vergleich zu c. 2 formell allzu niedrig. Die hier vorgetragene Dämonenlehre stehe mit der von Irenäus V, 26, 2 bezeugten Lehre Justins im Widerspruch. Die Auseinandersetzung über den Namen Christi c. 6 sei mehr gnostisch als justinisch. Die Lehre vom *λόγος σπερματικὸς* sei von der bezüglichen Lehre der Stoiker durchaus verschieden, und es sei doch nicht wohl anzunehmen, daß Justin dem Stoiker Mark Aurel eine solche Darlegung übergeben habe. Die Kapitel 9—10 ferner verraten sich ebenso durch ihre Form wie durch ihren Inhalt als Zusatz des Interpolators. Das Kap. 14 stehe in Widerspruch mit dem Plane des Autors u. s. w. Es ist, wie man sieht, eine sehr eingehende Kritik, die hier geübt wird. Die Ausführung zeugt ebenso von Scharfsinn als von Gelehrsamkeit, und das Ergebnis dient ihr zur Empfehlung. Justin erscheint nach dieser Reinigung seiner Schrift in einem erheblich besseren Licht. Die Abschnitte, welche sich als fremde Zuthaten darstellen, sind diejenigen, welche sich nicht gerade durch Klarheit und Schönheit auszeichnen. Man möchte sie daher gerne fallen lassen. Wenn wir die Abschnitte indessen an dem Maßstab der ersten Apologie prüfen, so dürfen wir sie nicht so leicht streichen. Denn auch hier findet sich manches, was ebenso anfechtbar erscheint als jene Stücke. Wir müssen daher die Kritik weiter ausdehnen oder aber mit unserem Urteil behutsamer sein, bezw. unsere Forderungen an den Autor herabstimmen. Bei der bekannten Überlieferung der Schriften Justins darf man vor jener Konsequenz an sich allerdings nicht zurückschrecken. Auf der anderen Seite darf man aber den überlieferten Text nicht ändern, wenn man nicht zwingende Gründe hat, und diese liegen m. E. hier nicht vor. Vor allem ist der Ausgangspunkt der Kritik nicht sicher. Es ist zuzugeben, daß mit den angeführten Worten des Eusebius eine unmittelbare Aufeinanderfolge gemeint sein kann. Aber notwendig ist die Annahme nicht; sie erscheint im Gegenteil um so fraglicher, je näher man die Stelle betrachtet. Sicher hat Eusebius zunächst den sachlichen Zusammenhang vor Augen. Dies zeigt die Voranstellung des Wortes *εἰκότως*. Das Wort *ἀκολούθως* kann dasselbe bedeuten, und m. E. hat es hier wirklich den gleichen Sinn. Indessen will ich darauf nicht bestehen. Eusebius mag mit dem Worte die Aufeinanderfolge hervorheben wollen. Diese kann aber an sich ebenso eine entferntere als eine nähere oder

Digitized by Google

unmittelbare sein, und an letztere brauchen wir um so weniger zu denken, als zwei Gründe für die erstere sprechen. Indem Eusebius nach dem Angeführten den Hauptnachdruck auf den sachlichen Zusammenhang legt, kommt die Reihenfolge nur im allgemeinen oder insoweit in Betracht, als die mit *ἀκολούθως* eingeleitete Stelle folgt und nicht vorangeht. Sodann fällt ins Gewicht, daß Eusebius aus der Apologie überhaupt nur die historischen Abschnitte aushebt, nicht auch die didaktischen. Der Abschnitt c. 4—8 trat demgemäß für ihn überhaupt zurück, und es brauchte eben deshalb nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden, daß der folgende Abschnitt durch ihn von dem vorausgehenden getrennt sei. Steht hienach der Ausgangspunkt der Kritik nicht fest, so reichen die anderen Gründe zum Beweis der These noch weniger zu, da sie ihre Kraft zum großen Teil aus jenem ziehen. Ich gehe auf dieselben zunächst nicht näher ein. Dagegen habe ich noch zu bemerken, daß die Schrift nicht ohne Wert ist, wenn auch ihr Hauptergebnis, wenigstens nach meinem Urteil, nicht stichhaltig ist. Sie enthält eine Reihe von scharfsinnigen und beachtenswerten Beobachtungen. Sie zeigt überdies, daß der Verf. auf dem Gebiete der Kritik wohl zu Hause ist, und es ist nur zu wünschen, er möchte dadurch, daß diese Arbeit etwa nicht die gehoffte Zustimmung findet, sich nicht von neuen Versuchen abhalten lassen.

Das angebliche **Herrnwort über Schismen und Häresien,** über das ich 1891 S. 148 bei Besprechung der Agrapha von Resch (1889) und in meiner Untersuchung über die Apostolischen Konstitutionen 1891 S. 72—74 handelte, findet sich in seiner eigentlichen Gestalt außer den zwei bisher bekannten Orten, der Apostolischen Didaskalia VI, 5 und Justins Dialog. c. 35, noch an einem dritten Orte, in der Schrift De trinitate III, 22 von Didymus. Wir lesen daselbst den Ausspruch des Herrn: *Ἔσονται ἐν ὑμῖν αἱρέσεις καὶ σχίσματα.* Die Häresien und Schismen stehen also in der Ordnung, welche sie in der Didaskalia haben. Doch hat der Ausspruch nicht ganz den gleichen Wortlaut. Die Worte *ἐν ὑμῖν* fehlen ebenso in der Didaskia wie bei Justin. Sie sind ohne Zweifel ein Zusatz des Kirchenvaters. Ich erklärte das Wort als eine Kombination von Matth. 24, 11. 24 und I Kor. 11, 18—19, und das Verfahren von Didymus dient meiner Auffassung zur Bestätigung. Wenige Zeilen vor jenem Herrnwort läßt er nämlich den Herrn sagen: *Ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ ἔρχεται ἡ τελευταία ἡμέρα*, und: *Οὐκ ἔσται ἐν νυκτί, ἵνα ἡ ἡμέρα ἐν*

Digitized by Google

σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ. Die beiden Aussprüche stehen I Thess. 5, 2. 4. Sie sind also Worte des Apostels Paulus, nicht des Herrn. Ähnlich wird obiges Wort hauptsächlich auf dem verwandten Wort des Apostels Paulus ruhen. Funk.

Prof. Bernhard **Schäfer** hat in der Zeitschrift „Katholik" eine Reihe von Artikeln über die **Einheit in Liturgie und Disziplin** für das katholische Deutschland herausgegeben, welche ungeteilten Beifall gefunden haben. Von vielen hochgestellten Männern gebeten, dieselben zu erweitern und in einer eigenen Schrift herauszugeben, hat er eine Schrift unter diesem Titel bei Theissing in Münster erscheinen lassen (1891. 103 S.). Der Zweck derselben ist für die Idee der Einheit vor allem unter dem Klerus Stimmung zu machen, damit eine einheitliche Ordnung durch die Bischöfe allmählich vorbereitet werde. Dies erscheint um so notwendiger, wenn man erwägt, wie sich in manchen Gegenden und Kirchen Klerus und gläubiges Volk an althergebrachten Einrichtungen hängt, wenn dieselben auch nur die äußerlichen religiösen Gebräuche und die Cerimonien betreffen. Man wird diesem konservativen Zug, der stets in religiösen Dingen geherrscht hat, zwar nicht durch ein überspanntes Streben nach Einerleiheit entgegentreten dürfen, aber wünschenswert ist es doch, daß in den deutschen Diözesen wenigstens für die Hauptpunkte eine einheitliche Praxis geschaffen werde. Denn nicht nur leidet auch jener Zug heutzutage unter der großen Verschiedenheit, welche bei der gegenwärtigen Fluktuation der Bevölkerung viel mehr zum Bewußtsein kommt als es früher der Fall gewesen ist, sondern es entstehen namentlich in den Grenzbezirken der Diözesen große Unzuträglichkeiten. Der Verf. weist dies in beredten Worten nach, indem er der Reihe nach: Missale und Ritus der h. Messe, Brevier, Perikopenordnung, Feiertage, Kirchengesang und Gesangbuch, Rituale, Benediktionale und Prozessionale, Katechismus, Reservatfälle, Osterbeichte, Fastenpraxis, erste Kinderbeicht und Kommunion bespricht. Unter der Aufschrift „Noch Einiges" bringt er noch verschiedene Desiderien, welche Nebensächliches betreffen wie die Kleidung der Geistlichen, die Titulaturen, Pastoralanweisungen u. a. Hierin geht der Verf. m. E. zu weit. Die Einheit soll doch auch der Individualität noch einen Spielraum lassen. Wenn er nicht nur „eine mehr gleichartige Erziehung des deutschen Klerus und zwar sowohl in aszetischer als wissenschaftlicher Beziehung" anstrebt, sondern selbst für die Seminarien die Beicht- und Kommuniontage einheitlich festgestellt wissen will, so schadet er nur dem Hauptzweck seines Bestrebens. Auch wir wünschen, daß manche Verschiedenheiten z. B. in der Fastenpraxis, im Rituale beseitigt werden möchten, aber eine Einerleiheit bis zur Halsbinde des Klerikers und zur Dressur der Schritte des Seminaristen riecht uns zu stark nach der Kaserne. Schanz.

Digitized by Google

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kober, D. v. Funk, D. Schanz, D. Keppler, D. Belser,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Vierundsiebzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1892.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Digitized by Google

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Predigtanlage.

Von Prof. Dr. **Keppler**.

IV.

Das 18. Jahrhundert leiten ein drei wichtige, mit der Theorie der Kanzelberedtsamkeit sich befassende französische Werke, welche umsomehr hier zur Sprache zu bringen sind, als sie nicht bloß Eingang in Deutschland und, allerdings erst später, Einfluß auf die deutsche Homiletik fanden, sondern auch auf die eben signalisierte, durch die großen französischen Prediger hervorgerufene Wandlung Rücksicht nehmen, teilweise gegen die durch dieselben in Aufnahme gebrachte Predigtweise Front machen.

Die lateinische Homiletik des Dominikaners Alexander Natalis (Praecepta et regulae ad praedicatores verbi divini informandos cum ideis concionum per totum annum), kurz und nicht streng systematisch, aber von Erfahrung und erleuchtetem praktischem Sinn zeugend, ist verfaßt 1701 und wurde in Frankreich und Deutschland oft aufgelegt (zuerst Paris 1702, zuletzt Aug. Vind. 1763). Von Wichtigkeit ist für uns, daß Natalis als beste und fruchtreichste Predigtart die erklärt, welche

Digitized by Google

nicht Einen Satz des Evangeliums behandle, sondern das ganze Evangelium in modum homiliae durchnehme, doch so, daß alles sich in Einem nach den Regeln der Kunst geteilten Hauptsatz (argumentum) zusammenfasse; es sei auch rätlich, die Erklärung der Epistel mit der des Evangeliums zu verbinden, wenn es ohne Verlassen des Thema's und ohne Verstoß gegen die Regeln der Kunst geschehen könne (c. III nr. 15). Noch einmal wird c. IV nr. 17 betont, daß wenn der Prediger auch, was sehr wünschenswert sei und worauf man sehr dringen müsse, das ganze Evangelium in modum homiliae behandle, doch der ganze Inhalt der Rede in zwei oder drei nicht disparate sondern unter sich konnexe Hauptpunkte gefaßt werden müsse, deren Einheit alle Teile der Rede zusammenhalte. Ein doppeltes Exordium verbieten nach ihm die Regeln der Kunst. Die Partition sei vorzunehmen, die Subdivisionen aber sollen selten sein und nicht angekündigt werden. Natalis geht nicht näher auf die verschiedenen Predigtanlagen ein und grenzt die thematische Predigt von der Homilie nicht scharf und klar ab; aber er kennt diese beiden Predigtformen und rechnet nur mehr mit ihnen; auch zeigt er ein klares Bewußtsein von dem Wert und der Unentbehrlichkeit der Homilie und die Erkenntnis, daß auch sie voll und ganz unter das oberste Gesetz der inneren Einheit zu stellen sei. Mit der pars prima verbindet er einen praktischen zweiten Teil: theologiae dogmaticae et moralis ad conciones pro singulis dominicis ... accommodatio, enthaltend eine sehr reichhaltige Serie von Skizzen teils für thematische Predigten teils für Homilien.

Ungefähr gleichzeitig erschien die ebenfalls nicht syste-

Digitized by Google

matisch angelegte, von allem Schulballast entledigte, gehaltvolle Eloquence chrétienne dans l'idée et dans la pratique par B. Gisbert S. J. (die erste kürzere Ausgabe hatte den Titel: Le bon goût de l'éloquence chrétienne 1702; zweite vermehrte Aufl., Lyon 1715; deutsche Ausgaben Augsb.-Innsbr. 1759. 1768 übs. von Neumayr, 1788 übs. von Schwarzhuber). Sie ist wertvoll besonders wegen ihrer hohen Auffassung vom Predigtamt, wegen ihrer feinfühligen Kritik des damaligen Predigtwesens und wegen ihrer klugen Bestrebungen, einen Fortschritt anzubahnen. Wo Gisbert auf die Technik der Predigt zu sprechen kommt, redet er, der Predigt seiner Zeit gegenüber gewiß mit Recht, der homiletischen Freiheit das Wort und er findet besonders, daß die Mehrzahl der Partitionen, wie man sie gewöhnlich fertige, mit dieser Freiheit in Kollision komme. Er unterscheidet klar die innere Disposition und die äußere Partition, erklärt erstere für immer und unbedingt notwendig und will letztere nur dann angewendet wissen, wenn sie sich von selbst ergebe und es unnatürlich wäre, ihr aus dem Weg zu gehen; andernfalls sei sie kein Schutz, sondern ein Hindernis der Einheit der Rede und spalte sie die Rede in mehrere Reden. Durch energische Geltendmachung dieses richtigen Prinzips sucht er die thematische Predigt aus beengender Schnürbrust zu befreien. Dann nimmt er sich jener Art von Predigt warm an, „welcher man gewöhnlich den Namen Homilie gibt," verlangt aber, daß man sich von ihr eine würdige Idee bilde und sie darnach regle; nicht eine einfache Auslegung des Evangeliums für das Volk ohne Ordnung, ohne Ziel, ohne rührende und pathetische Züge sei die Homilie; das heiße

Digitized by Google

das Evangelium exegesieren nicht predigen; auch die Homilie stehe unter allen Regeln der guten Beredsamkeit und müsse Einheit und Ordnung mit Kraft, Würde und Pathos verbinden (Ausg. Lyon 1715 p. 71 sq. 164 sq.).

Geistes- und zielverwandt sind die herrlichen Dialogues sur l'éloquence en général et sur celle de la Chaire en particulier von Fenelon (erstmals Paris 1718; übs. von Schaul, Tübingen 1809). Auch ihn sehen wir bestrebt, durch die nicht von jenen großen Meistern aber von ihren vielen kleinen Nachahmern versteifte und verhärtete thematische Methode hindurch der Freiheit eine Gasse zu bahnen; die innere Ordnung gilt ihm alles, die äußere Anordnung und Partition gilt ihm nichts; darin geht er freilich zu weit, wenn er die letztere als fest regelmäßige und notwendige Feindin der ersteren behandelt. Im dritten Dialog spricht er warm für die Homilie, ohne sie aber mit diesem Namen zu benennen und ohne sich über deren Anlage näher auszulassen.

Mit diesen Theorien hat Frankreich die gleichzeitige deutsche Homiletik, namentlich auch in der uns speziell beschäftigenden Frage, weit überflügelt. J. C. Marstallers ziemlich unbedeutende Eloquentia sacra seu rhetorica concionatoria (Eystadii 1711) hat auf die Frage: quotuplex sit concio die ungeschickte, der Verschiedenheit des Auditoriums entnommene Antwort: 1) Die Katechese 2) Die Standespredigt 3) Die Predigt an die ganze Gemeinde; dabei spukt auch noch das alte genus judiciale, demonstrativum, deliberativum herein; die wesentlichen Teile des ordo der Predigt sind exordium, narratio, confirmatio, peroratio; von der Homilie ist gar nicht mehr die Rede. Von ihr weiß auch noch gegen

Digitized by Google

Ende des Jahrhunderts Guido ab Angelis (De verbi dei praedicatione consilia. Campid. 1773) nichts zu sagen, sondern er traktiert ausschließlich das Schema der thematischen Predigt. Eine kleine Wendung zum bessern bezeichnet der redselige P. Rudolf Graser. In seinem ersten Werk: Vollständige Lehrart zu predigen (Steyr 1766) führt er im XIV. Hauptstück als Glieder der thematischen Predigt auf: Text, Eingang, Hauptsatz, Anweisung, Erklärung des Hauptsatzes (statt der alten narratio), Beweisgründe, Widerlegung der Einwürfe, Nutzanwendung, Affecte, Schluß. Die divisio wird hier nicht besonders gezählt, aber im V. Hauptstück ausführlich besprochen unter energischer Verteidigung der Partition gegen Gisbert. Es wird aber ausdrücklich bemerkt, daß einzelne der aufgeführten Glieder fehlen können ohne Verstümmelung des Organismus der Predigt. Die Homilie wird genannt und zwar hier, soweit mein Wissen reicht, erstmals in der deutschen Homiletik mit diesem ihrem Namen, aber sie wird kurz abgefertigt und bemerkt, sie sei verlassen worden, weil man es für notwendig gehalten habe, Einen Hauptsatz in der Predigt durchzuführen. Sein zweites Werk: Praktische Beredtsamkeit der christl. Kanzel (Augsb. 1769; 2. Aufl. 1774) eröffnet Graser mit einem gezwungenen und geistlosen Versuch, das genus demonstrativum, deliberativum, judiciale auf homiletisches Gebiet zu verpflanzen; er unterscheidet demnach erweisende Gattungen geistlicher Reden (Lob-, Trauer-, Ehren-, Strafreden), ratschlagende Gattungen (glatte Moralreden, Homilien, Parabel- oder Historienpredigten, Exempelpredigten) und lehrende Gattungen (katechetische und Geheimnisreden). Man sieht,

Digitized by Google

daß dieſe Vielzahl das Ergebnis eines gemiſchten und inkonſequent durchgeführten Einteilungsprinzips iſt; abgeſehen davon, daß die Unterſcheidung von erweiſenden, ratſchlagenden und lehrenden Predigtarten eine völlig unvollziehbare iſt, ſind jene zehn Predigtarten von zwei verſchiedenen Geſichtspunkten aus fixiert, einmal mit Rückſicht auf Anlage und Anordnung, dann mit Rückſicht auf Anlaß und Hauptinhalt. Doch iſt hier der Homilie wenigſtens eine geſicherte Stellung eingeräumt; der Autor verwahrt ſich auch ausdrücklich gegen den Schein, als ſei er ein Feind der Homilie; wiewohl er die andere Predigtart mit feſtem Hauptſatz vorziehe, wünſche er doch, daß die Homilie gepflegt werde, einmal der Abwechslung wegen, dann weil ſie der leichtere Modus ſei. Er kennt nur Eine Form von Homilie, deren weſentliche Teile Einleitung, Auslegung, Schluß ſind; die Mannigfaltigkeit des Inhalts und die volle Freiheit der Bewegung erſcheint ihm als das Charakteriſtiſche der Homilie; daß auch an ſie die Forderung der Einheit und Ordnung geſtellt werden könne und müſſe, ahnt er nicht. Der Herausgeber des dritten Bands der Predigten von Graſer (Augsb. 1776) flicht einen Aufſatz ein mit der Ueberſchrift: „Unmaßgeblicher Gedanke, jenen Herren Prediger auf dem Lande, denen das Predigtamt beſchwerlicher fällt als andern, dieſe Bürde zu erleichtern.“ Der Verf. empfiehlt den Landpredigern zwiſchen Homilie und Moralrede abzuwechſeln und er gibt auch für erſtere einige Muſter; die Gründe zu Gunſten der Homilie ſind aber lediglich der Inferiorität des Auditoriums entnommen; dieſelbe erſcheint ihm als die tauglichſte Predigtform für „Bauern und gemeine Leute, welche einen finſtern, ſtumpfen

Digitized by Google

und schwachen Verstand haben"; doch verlangt er, daß sie gute Ordnung zeige.

Etwas höher als Graser steht Ignaz Wurz. In seiner Anleitung zur geistlichen Beredtsamkeit (Wien 1769 3. Aufl. 1789; Auszug Wien 1776) erklärt er die Ordnung als das oberste homiletische Gesetz und er unterscheidet zwischen wesentlichen und zufälligen Teilen der Rede. Die ersteren sind: Eingang, Hauptsatz, Erklärung, Beweise, Erweiterungen, Beschluß; die zufälligen: Einteilung, Widerlegung der Einwürfe, Nutzanwendungen, Affekte. Die Unterscheidung ist ja gewiß anfechtbar, aber sie will offenbar das Interesse der homiletischen Freiheit wahren; wenn Wurz auch die alte amplificatio wieder herübernimmt, so ist doch anzuerkennen, daß er sich bemüht, sie tiefer und ernster zu fassen und streng in den Dienst der Hauptzwecke der Rede zu stellen; die Partition und ihre Ankündigung wird auch gegen Gisbert verfochten, doch nicht unbedingt obligat gemacht. In dem neunten Hauptstück über die verschiedenen Predigtarten zählt er so ziemlich dieselben Gattungen auf wie Graser, aber ohne sie in Gruppen zu verteilen. Die Homilie sei mehr bekannt unter dem Namen Postille und erst von der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. an seltener geworden, doch nicht ganz ausgestorben. Die Alten haben verschiedene Arten von Homilien aufgezählt (vielleicht denkt er an Surgant); er nehme nur zwei Arten an: die niedrige und höhere Homilie. Die niedrige heiße so, weil sie ohne viel Kunst, auf eine ganz gemeine und dem Volk faßliche Art ein Stück der hl. Schrift erkläre; ihr seien vier Teile wesentlich: Eingang, Erklärung, Anwendung, Schluß, und sie könne auch schon

Digitized by Google

eine gewisse Einteilung haben, aber Hauptsatz und Einheit geht ihr ab; auch diese Art von Homilie wird als zurechtbestehend anerkennt, ja als sehr nützlich und notwendig. Die höhere Homilie habe Kunst, Ordnung, Übereinstimmung und sei eine Predigt, deren Teile mit den Teilen des Evangeliums übereinstimmen; sie sei aber nicht bei allen Perikopen möglich, sondern nur bei denen, welche selbst einheitlich seien. Soweit meine Kenntnis der Litteratur reicht, muß Wurz als Erfinder der Unterscheidung zwischen niederer und höherer Homilie angesehen werden, einer Unterscheidung, welche bis heute Bürgerrecht in der Homiletik behielt. Sie ist insofern nicht unberechtigt, als wirklich zwei Arten von Homilie innerlich begründet und wesentlich unterschieden werden können; aber diese Formulierung des Unterschiedes wurde verhängnisvoll für die Wertung der Homilie in Theorie und Praxis. Bei Michael Horvath (Theologia postoralis. Vindob. 1780 tom. I) finden sich beiläufig dieselben Predigtgattungen aufgezählt und bei der Homilie wird mit denselben Unterscheidungsmerkmalen wie bei Wurz eine forma summissa und sublimis statuiert. Dagegen kennt H. Braun (Anleitung zur geistl. Beredts. München 1776) die Unterscheidung nicht; ihm erscheint der Mangel der Einheit und des Hauptsatzes als Wesensmerkmal der Homilie überhaupt, die er aber zuläßt; Predigtgattungen zählt er drei auf: die Glaubensrede, Sittenrede, Lobrede; daneben zwei Methoden, das Thema oder den Text durchzuführen, die synthetische und analytische; wesentliche Glieder der Predigtstruktur seien nur Eingang, Abhandlung, Schluß; auch

Digitized by Google

Ankündigung des Thema's und der Partition sei nicht immer notwendig.

Die homiletische Theorie der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts kann sogleich hier angeschlossen werden, da sie, vor allem in unserer Frage, über die von Graser und Wurz geschaffene Grundlage wesentlich nicht hinauskommt. J. M. Sailer (Vorlesungen aus der Pastoraltheologie. Sulzbach 1811. Fünfte Aufl. 1835 Bd. 1) giebt sich Mühe, zu geistvoller und ächt homiletischer Handhabung des thematischen Schema's anzuleiten und kennt und nennt die Vorteile der Homilie. Der Bischof Jakob Brand dagegen, der sich in seinem Handbuch der geistl. Beredtsamkeit (herausg. von C. Halm Frankf. 1836—39) sonst ganz an Wurz hält, eliminiert die Homilie völlig aus seiner Darstellung. J. B. Zarbl (Handbuch der kath. Homiletik. Landshut 1838), groß im Fabrizieren von homiletischen Regeln und Gesetzen, hat nicht das Wort aber den Begriff der Homilie vollständig verloren; er verweist sie in den Anhang und definiert sie als „geistlichen Vortrag ohne bestimmten und Einen Hauptsatz, ohne Grundgedanken"; die Einteilung derselben in eine niedere und höhere sei willkürlich, denn wenn ein Vortrag Einen Grundgedanken durchführe, wie die höhere Homilie, so gehöre er schon nicht mehr der Homilie an, sondern der Predigt. Gleichzeitig erhebt aber J. Himioben in Heim's Predigtmagazin (Augsb. 1838 Bd. 1) seine Stimme zu Gunsten der Homilie, der er eine ebenbürtige Stellung neben der Predigt eingeräumt wissen will; er hat das Wesen der Homilie erstmals tiefer erfaßt und bekundet auch darin einen gesunden homiletischen Sinn, daß er sich mit der

Digitized by Google

„niederen" Homilie nicht befreunden kann. A. Graf kann mit Recht in seiner „Kritischen Darstellung des gegenwärtigen Zustands der praktischen Theologie" (Tübingen 1841) der Homiletik den Vorwurf machen, daß sie bis zur Stunde den Unterschied zwischen Predigt und Homilie durchaus ungenügend und willkürlich festgestellt habe, ebenso den Wert der einen und der andern; er selber versucht in der Theol. Quartalschrift 1839 S. 155 erstmals eine streng begriffliche Scheidung und eine Deduktion von zwei Arten der Homilie, die aber auch nicht voll befriedigt. G. Lutz (Chrysostomus. Tübingen 1846), der in dem an sich lobenswerten Bestreben, die Binden des thematischen Schema's etwas zu lockern, sich überwirft, hat kein tieferes Verständnis für das Wesen der Homilie. J. Fluck (Katholische Homiletik. Regensb. 1850) kommt auf den Unterschied zwischen Predigt und Homilie nur anläßlich der Lehre vom Thema und der Partition zu sprechen; Laberenz (Kathol. Homiletik. Regensb. 1854) ist der Homilie, sosehr er sie unterordnet, im ganzen wohlgesinnt und wünscht deren Pflege; gegen die niedere Homilie hat er das seltsame Bedenken, daß ihr Vortrag den Redner in großen Kirchen sehr anstrenge, weil es schwerer sei, im gemäßigten als im oratorisch geschwellten Ton zu sprechen.

Bei einem raschen Überblick über die aus dem 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrh. erhaltene Predigtlitteratur machen wir vor allem die Wahrnehmung, daß die Vertreter der Homilie in schwacher Minorität sind und gegen das Ende der Periode immer seltener werden. Noch zur Klasse der Homileten im engen Sinne können gerechnet werden Seb. Winkelhofer, gest. 1806,

Digitized by Google

welcher in Cyklen über die Geschichte Jesu, die Geschichte und die Briefe der Apostel predigte (Kehrein l. c. 165); ferner der Generalvikar von Würzburg J. Onymus, gest. nach 1830 mit seinen fast 200 Homilien über Leben, Lehre und Leiden Jesu nach den vier Evangelien (Kehrein 247), H. A. Gügler gest. 1827, welcher Vorträge über das Evangelium Johannis und den Hebräerbrief hält (Kehrein 303). Frz. Jos. Zenger gest. 1820, pflegt mit Geschick die höhere Homilie (K. 243); J. Th. Vogt von Gmünd giebt 1810—23 Predigten über die Leidensgeschichte und die Geschichte und Schriften der Apostel heraus (K. 254). Homilien über die Epistolarperikopen haben wir von M. C. Hermann (1814—23 K. 282) und Valentin Wilm (Bamberg 1787). Der größte Homilienprediger des Jahrhunderts ist aber der Jesuit Franz Peikhardt, Domprediger zu Wien, der in den Sonntagspredigten die vier Evangelien durcherklärte und 1753 ff. ein monumentales Homilienwerk in vier starken Foliobänden publizierte [1]). In der Vorrede zum ersten Band bemerkt er, sein Vorgänger, Placidus Sieß habe durch neunzehn Jahre hindurch über das A. T. und die Apostelgeschichte gepredigt; darum wähle er die Evangelien, teile aber nicht nach dem Beispiel von Sieß jedes Kapitel in mehrere Abschnitte, son-

1) Der vollständige Titel lautet: Matthäus (Markus ꝛc.) oder Erklärung der evangelischen Beschreibung Matthäi (Marci ꝛc.) nach dem buchstäblich- und sittlichen Verstand einhelliger Auslegung sowohl griechisch- als lateinischer Väter der heiligen ... Kirchen verfasset und in denen gewöhnlichen Sonntagspredigten des hohen Domstiffts der Metropolitankirchen zu St. Steffan in Wien vorgetragen von P. Franzisko Peikhardt S. J. München und Ingolstadt 1753.

Digitized by Google

dern erkläre von Vers zu Vers nach dem Vorgang von Georg Scherer (s. o.); zur Drucklegung bewege ihn die Wahrnehmung, daß Andersgläubige sich auf die Schrift berufen und die Katholiken in Verwirrung bringen und das Bestreben, die hl. Schrift mit guter Erklärung in den Familien einzubürgern. Gegen die, welche ihn seiner Predigtart wegen der Neuerung anklagen, beruft er sich auf die Postillen des 15. Jahrh. Seine Homilie ist häufig mehr Exegese als Predigt, und zwar eine sehr ausführliche, oft schulmäßige Exegese. Jemehr dann gegen Ende des vorigen Jahrhunderts die kalte und ungesunde Luft der Aufklärung und des Rationalismus auch auf die katholische Predigt Einfluß gewinnt, desto mehr muß die Homilie wie das Dogma der Sucht platten Moralisierens und der Predigt eines niedrigen Utilitarismus das Feld räumen. Aus unserm Jahrhundert sind nur noch zu nennen die Homilien von J. M. Sailer (Landshut 1819), die oft innig in den hl. Text eingehen, oft auch nur eigene Lieblingsgedanken in denselben einlegen, die von Fr. H. Wildt, Dekan in Ehingen (Ehingen 1833—36) und die Epistelhomilien von P. Dinkel (Erlangen 1848); die Hauspostille von M. J. Mack (Tübingen 1847) enthält keine Homilien, sondern thematische Reden. J. B. Hirscher macht in seinen Betrachtungen über die Evangelien (Tübingen 1829—43) einen großartigen und geistvollen Versuch einer Wiederbelebung der Homilie, ohne sie aber auf der Kanzel eigentlich wieder einbürgern zu können.

Von diesen wenig zahlreichen Vertretern der Homilie abgesehen, bedienen sich die Prediger dieser Periode fast ausnahmslos der stereotyp herausgebildeten thema-

Digitized by Google

tischen Struktur. Andere Predigtanlagen werden immer seltener. Nur die emblematische und die Artikel- oder Paragraphenpredigt zählt im 18. Jahrh. noch einige Nachzügler. Die erstere pflegen der Franziskaner Vincenz von Berg dem sein eigener Name das Emblem an die Hand gibt (Mons evangelicus a monte praedicatus, ein evangelischer Bergprediger. Cölln 1737 s. Kehrein 121); Hieron. Fordenbach, der in seiner „Eigentlichen Abbildung des wider Luzifer ... in Battallia stehenden und streitenden Christenheers" (Augsb. 1710) alle seine militärischen Kenntnisse und die ganze militärische Taktik seiner Zeit homiletisch verwendet; L. A. Freyhammer, der in seiner Arca Noe evangelica oder evangelischen Archen Noe, d. i. sonn- und feyertäglichen Moralpredigten (Oberammergau 1740) eine ganze Menagerie von 95 Tieren auf die Kanzel bringt, der Kapuziner Adalbert, welcher in seinem Thesaurus absconditus d. i. sittliche Predigten (München 1708) an jedem Fastensonntag eine andere Fastenspeise serviert; einzelne Beispiele bei Graser l. c. II, 7. Zu den Artikelpredigern gehört der Dominikanerprior Jos. Neumayr Funiculus triplex ... vorgestellt in einem dreyfachen Jahrgang Sitten- und lehrreicher Predigten. Augsb. 1719), M. Nattenhausen (Homo simplex et rectus oder der alte redliche teutsche Michel d. i. .... sonn- und feiertägliche Predigten. Augsb. 1701) und der Jesuit Fr. Raßler (s. Brischar l. c. III, 661). Die geordnete thematische Methode halten ein, ohne daß viel Kunst aufgeboten und ohne daß das Schema nach außen besonders betont wird: Franz Höger, Pacificus, Anton Ruoff, J. Ch. Winter, über welche bei Kehrein l. c. Weiteres zu finden ist; ferner

Digitized by Google

die bei Brischar l. c. Bd. III und IV aufgeführten Petrus Hehel, Heinr. Kellerhaus und Gabriel Erich. Sodann aber begegnen wir einer stattlichen Reihe von Predigern, welche die Schulung durch die großen französischen Meister verraten und in wirklich musterhafter Weise die thematische Methode ausbilden; es genügt hier unter Verweis auf Kehrein und Brischar die folgenden Namen zu nennen: Fr. Hunolt, Moralprediger, A. Jeanjean, H. Venedien, A. Schneider, G. L. Colmar, Adam Kern (Predigten auf alle Sonn- und Festtage. Augsb. 1784—88), Adrian Gretsch (neu aufgelegt von Vidmar, Freiburg 1880 ff.), A. Weißenbach (Versuch von Geheimnisreden, die Originale sind. Basel 1788). —

Ein Seitenblick auf den Entwicklungsgang der protestantischen Predigt (ebenfalls bloß nach der Seite der Anlage, der innern und äußern Anordnung) mag hier umsomehr angezeigt erscheinen, als es an überraschenden Parallelen in der Geschichte der katholischen und protestantischen Predigt und an Spuren gegenseitiger Beeinflussung nicht fehlt.

Die Homilie war zunächst begreiflicherweise des Protestantismus Lieblingskind, soweit derselbe nicht ganz dem Streit und Kampf oblag, von Luther selbst bevorzugt und empfohlen. Die Postillenlitteratur, aus katholischen Fonds gespeist, wuchs stark an. Homiliencyklen über ganze biblische Bücher waren häufig (Brentz, Matthesius, Selnecker, Spangenberg, Strigenitz). Doch predigte schon Melanchthon synthetisch oder näherhin erstmals nach der sog. lokalen oder artikulierten Methode, welche biblische Texte nach bestimmten loci, Lehrpunkten

Digitized by Google

oder Gesichtspunkten abwandelte ohne geschlossenes Thema und ohne streng logische Hauptgliederung. Die Heimat dieser Methode ist die Schule und sie fand in unserer Predigt ein Gegenbild in der oben gezeichneten Artikel- oder Paragraphenpredigt; gleich Melanchthon bedienen sich ihrer G. Major, Michael Cölius, Martin Chemnitz. Der Begründer der protestantischen Homiletik ist Hyperius (De formandis concionibus sacris. 1562), welcher sein Bestes den Vätern verdankt und nach 2 Tim. 3, 16 fünf genera der Predigt aufzählt, während Hieronymus Weller (De modo et ratione concionandi. 1562) gleich vielen katholischen Homiletikern den unnützen Versuch macht, das antike genus deliberativum, demonstrativum, judiciale auf die Predigt anzuwenden. Besser unterscheidet Pancratius (Methodus concionandi. 1574) zwischen textualer und thematischer, analytischer und synthetischer Predigt, und er bildet die synthetische Form konsequent durch, welche daher den Namen Methodus Pancratiana erhält. Gegen Ende des 16. Jahrh. wächst aus der Lokalmethode eine eigentlich katechetische, in Fragen und Antworten sich fortbewegende Predigt von kurzer Lebensdauer heraus.

Vom Beginn des 17. Jahrh. an traktiert die Homiletik als ihre Hauptaufgabe die Methodenlehre, welche üppig ins Kraut schießt und eine unheimliche Fruchtbarkeit entwickelt. Schleupner zählt 1608 noch vier, Rebhan 1625 schon fünfundzwanzig verschiedene Predigtmethoden auf, und um die Mitte des Jahrhunderts macht Carpzov das Hundert voll. Dazu kommt die Anordnung von drei Einleitungen für die Predigt (exordium generale, speciale, specialissimum; Hülsemann

Digitized by Google

1625) und fünf Nutzanwendungen (Hunnius: usus didascalicus, elenchticus, paedeuticus, epanorthoticus, paracleticus nach 2 Tim. 3, 16). In der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. zeigen sich auf protestantischer Seite dieselben Erscheinungen wie auf katholischer: die artikulierte Methode einesteils, andernteils die emblematische, namentlich auch die Real- und Verbal-Predigtjahrgänge, welche ein Bild oder einen Text durch die Predigten eines ganzen Jahres hindurch zu Tod hetzen. Doch neben der methodisch versteiften Gelehrtenpredigt und der altmodisch aufgeputzten Zierpredigt, der der Zopf hinten hängt, fließt ein starker Strom der gewöhnlichen Volkspredigt, welche sich besonders mit der Schrift abgibt; nach Achelis (Prakt. Theologie 1890 Bd. 1 S. 292) hätte das 17. Jahrh. mehr als 700 Postillen hervorgebracht.

Im 18. Jahrh. rief Spener die protestantische Predigt aus der Wüste des Formalismus zur heiligen Schrift zurück und zur Homilie, für welche er aber keine geordnete Anlage zu schaffen wußte, vielmehr die alte Lokalmethode und eine Art Kombination von Homilie und thematischer Rede in Verwendung brachte. Mit dem Wust der alten Methoden räumte allmählich die Halle'sche einfache Predigtanlage mit strenger Gliederung und klarer, natürlicher Disposition auf. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. kommt die formal gut entwickelte thematische Anlage, welche die Homilie wieder mehr und mehr verdrängt hat, in den entwürdigenden Dienst der Aufklärung, des Deismus und Rationalismus und der philosophischen Moral (Jerusalem, Spalding, Teller, Schuderoff, Marezoll), schließlich des platten Utilitarismus und der Landwirtschaft (P. G. Zerrenner, Mosche,

Digitized by Google

Sturm, Töllner). Herder ist der Erste, welcher für die Homilie wieder ein empfehlendes Wort einlegt, ohne für etwas anderes als für das rein Menschliche an der Schrift und am Christentum Sinn und Auge zu haben. In bibelgläubigem Sinn pflegt die Homilie Gottfried Menken (gest. 1831), welcher wieder größere Abschnitte der Schrift in rein analytischer Weise durcherklärt. Auf analytischen Wegen wandelt auch Schleiermacher (gest. 1834) unter Verlassung der seit Reinhard fast ausschließlich gepflegten synthetischen Form. A. G. Schmidt (Die Homilie eine besondere Redegattung in ihrem ganzen Umfang dargestellt. Halle 1827) tritt mit Wärme für die Homilie ein und gibt eine fast erschöpfende Theorie derselben; er weist die Unterscheidung von niederer und höherer Homilie ab und verlangt für jede Homilie Gedankeneinheit. Claus Harms (Pastoraltheologie. 1837 I, 99 ff. neu aufgel. 1891) schreibt gegen Überschätzung des Wertes der Homilie und erhebt gegen sie den bekannten Vorwurf, daß sie voll mache aber nicht satt; er selbst fällt zum Teil in die Lokalmethode zurück. A. Ch. Bartels verfaßt eine spezielle Homiletik für die historische und parabolische Homilie (Braunschweig 1824).

In unserem Jahrhundert hat auch für die protestantische Predigt sich die Zahl der Methoden in Theorie und Praxis auf die zwei einzigen Grundanlagen reduziert und fixiert, die thematische Predigt und die Homilie; die erstere ist in der Praxis im Übergewicht, ohne die andere zu verdrängen, welche noch überdies die Bibelstunden als eigene Domäne besitzt. Die Homiletik nahm und nimmt noch gegenwärtig stark in Anspruch die Be-

Digitized by Google

nennung und genaue Charakterisierung dieser beiden Arten, sowie die Frage, ob Nebenarten oder Mischformen statthaft und ob nicht eine Anlage anzustreben sei, welche als höhere Einheit jener beiden deren Vorzüge verbinden, deren Mängel überwinden könnte. Wahrscheinlich durch Göbel (Methodologia homiletica 1672) kam die Bezeichnung synthetische und analytische Predigt auf, deren Sinn und Bedeutung aber zu verschiedenen Zeiten ganz verschieden gefaßt wurde, so daß schließlich eine wahre babylonische Sprachverwirrung in diese Erörterung hereinkam (vgl. Diegel, Denkschrift des evangelischen Predigerseminars zu Friedberg. Mit einer Abhandlung: Zur Entwicklung und Benennung der analytischen sowie der synthetischen Predigtform in der luth. Kirche Deutschlands. Friedberg 1886). Da man überdies erkannte, daß es eine rein synthetische Predigt sowenig geben könne als eine rein analytische, so wurde man an diesen Bezeichnungen selbst mit Recht irre und es fehlte nicht an Vorschlägen, sie durch andere zu ersetzen. H. A. Schott (Theorie der Beredsamkeit 2. A. 1828—49) schlägt die Bezeichnung progressive und regressive Methode vor; Harnack (Prakt. Theol. 1878): textuale und thematische Predigt; Nitzsch (Prakt. Theologie 1859) erkennt der Unterscheidung zwischen synthetischer und analytischer Predigt bloß historischen Wert zu, will aber auf eigene Namengebung verzichten und nur im allgemeinen die Grenzen zwischen den Methoden gezogen wissen. Gleichwohl verblieb man unter Ablehnung der Änderungsvorschläge bei der alten Nomenklatur, aber mit mehrfachen Konzessionen und Modifikationen. Palmer (Evangel. Homiletik, 6. Aufl. bearb. von Kirn 1887)

Digitized by Google

kennt eine synthetische und analytische Predigtweise mit zwei Abarten, der synthetisch-analytischen und der analytisch-synthetischen; an die Homilie stellt er wie an die synthetische Predigt die Forderung der Einheit; Ankündigung des Themas und der Partition will er auch bei letzterer nicht unbedingt obligat machen. Zezschwitz (Homiletik, in Zöcklers Handbuch der theol. Wiss. Bd. III 2. Aufl. 1890) wertet die kunstmäßige (analytisch-synthetische) Homilie relativ höher, will aber die synthetische Predigt praktisch bevorzugt wissen wegen der Schwierigkeit der Kunsthomilie; das Gesetz der Komplexion finde auf beide Anwendung. Krauß (Lehrbuch der Homiletik 1883) begründet die synthetische und analytische Predigt aus dem verschiedenen Verhältnis beider zum Text, betont die Berechtigung der Homilie und fordert von ihr Einheit, doch nicht ein bestimmt hervortretendes Thema. Als vollkommenste Predigtart aber erkennt er die analytisch-synthetische, ohne sie jedoch als allein berechtigte zu erklären, da sie gar nicht bei allen Texten möglich sei. An ihr wird die Theorie von der Struktur der Predigt entwickelt. Eine Partition verlangt er bei ihr immer, und er macht den Versuch, alle Partitionen auf zwei fundamenta divisionis, das metaphysisch-logische und das grammatikalisch-logische zurückzuführen. Bassermann (Handbuch der geistl. Beredtsamkeit 1885) verwirft rein analytische und rein synthetische Predigten und läßt nur analytisch-synthetische und synthetisch-analytische gelten; Thema und Disposition brauche nicht unbedingt angekündigt zu werden; der Schluß wird als selbständiger Teil negiert, für einzelne Fälle aber zugelassen. Achelis (Prakt. Theologie 1890 Bd. 1) ist

Digitized by Google

gegen jene Mischformen der synthetisch-analytischen und analytisch-synthetischen Predigt, will beide Methoden rein gehandhabt wissen und findet das Ideal der Predigt in der Kunsthomilie, deren Methode darin besteht, „daß nach sorgfältiger grammatisch-historischer und praktischer Interpretation des Textes der Gedankennerv, die Goldader des Textes, der ihn beherrschende Grundgedanke entdeckt und herausgehoben werde" (S. 391). Die Partitionen sind nach ihm zweifacher Art, formale oder sachliche; das Thema ist jedenfalls anzukündigen, ob auch die Partition, darüber entscheiden praktische und ästhetische Gründe. Neben der Kontroverse über die analytische und synthetische Predigtweise läuft eine andere her über Berechtigung oder Notwendigkeit eines biblischen Textes für die Predigt. Dieselbe wird verneint von Cl. Harms, Vinet, Baumgarten, neuerdings besonders von Hanne (Über textgemäßes Predigen. Zeitschr. für prakt. Theol. III, 1881 S. 38—56); den Einwänden des Letzteren antwortet Weiß am selben Orte (S. 97—124).

V.

Der beschleunigte und gekräftigte Pulsschlag christlichen Lebens und kirchlichen Bewußtseins teilte sich auch der Predigt mit und hatte um die Wende des Jahrhunderts eine Wiedergeburt derselben zu stande gebracht und sie von Zeitkrankheiten erlöst, an welchen sie von der französischen Revolution an besonders schwer gelitten hatte. Der Subjektivismus, Naturalismus und Rationalismus mußte weichen, welcher auch die Predigt beeinflußt, sie zur Dogmenflucht verleitet und ihr die Tiefquellen der hl. Schrift und der Homilie abgegraben hatte.

Digitized by Google

In der Glut und in den Wettern einer erregten, drangvoll gährenden Zeit war das minderwertige Material, Holz, Heu und Stoppeln, womit die seichten Moral-, Philosophie-, Gesundheits-, Natur- und Landwirtschaftsprediger gebaut hatten, verbrannt. Nun wurden die eigentlichen Schachte der Predigt wieder geöffnet und die reichen, unerschöpflichen Adern guten Gesteins, heilige Schrift, Dogma und Liturgie der Kirche, die Geistesschätze der Väter, wieder angeschlagen. Zu dieser Zeit ward auch die Homiletik mächtig vorwärts gefördert. Ihr Fortschreiten knüpft sich an einen Namen, der für immer in der Geschichte unserer Homiletik guten Klang behalten wird: Nikolaus Schleiniger. Sein Bestreben, aus den allgemein oratorischen und spezifisch homiletischen Prinzipien der Predigtwissenschaft einen festen Lebensgrund zu schaffen, war von schönem Erfolg begleitet. Was die uns hier beschäftigende Frage der Predigtanlage betrifft, so hat Schleiniger erstmals die Theorie der thematischen Predigt ins System gebracht und die für sie geltenden Gesetze aus den Grundprinzipien der Rhetorik und Homiletik abgeleitet. Nach dieser Seite hin war bahnbrechend sein Hauptwerk: Das kirchliche Predigtamt nach dem Beispiel und der Lehre der Heiligen und der größten kirchlichen Redner (3. Aufl. Freiburg 1881; im Auszug daraus: Die Bildung des jungen Predigers. 4. Aufl. bearb. von Karl Nacke. Freiburg 1891). Schleiniger nimmt sodann mit Recht die früheren Aufzählungen von Predigtgattungen auseinander und scheidet sie nach den verschiedenen maßgebenden Gesichtspunkten. Er kennt als verschiedene Gattungen geistlicher Reden in Beziehung auf den Inhalt: die dogmatischen und die moralischen

Digitized by Google

Reden, in Beziehung auf die Form (beſſer: auf die Anlage) die eigentliche Rede und die Homilie[1]). Die Katecheſe hätte nicht als dritte Art angefügt werden ſollen, vollends nachdem eine eigene Disziplin der Katechetik begründet iſt. Die Rede wird abgeteilt in die Predigt und die einfache Anrede; hier waltet aber kein artbildender Unterſchied. Die Homilie teilt Schleiniger ein die in die niedere und höhere und er hat damit die Wurz'ſche nicht glückliche Terminologie in die neuere Homiletik eingebürgert. Zu loben iſt, daß die vierte Auflage der „Bildung des jungen Predigers" dieſelbe eliminiert hat.

Der zweite Hauptvertreter der neueren Homiletik iſt Joſ. Jungmann, welcher in faſt völligem Abſehen von den Vorarbeiten Schleinigers einen ganz neuen originellen Aufbau der Theorie verſucht, weniger der rhetoriſchen als der philoſophiſchen und pſychologiſchen Grundlage vertrauend (Theorie der geiſtl. Beredtſamkeit. 2. A. Freiburg 1883). Dabei iſt er zweifellos zu tief in die Philoſophie hineingeraten und er dringt auf verſchlungenen und ſchwierigen Pfaden zu Prinzipien vor, die auf viel einfacheren Wegen ebenſo ſicher hätten gewonnen werden können. In unſerer Frage aber hat er die Theorie zunächſt nicht weiter ſondern irre geführt. Seine Unterſcheidung der Predigtarten in eine didaskaliſche und paregoretiſche iſt undurchführbar und die Zuweiſung der Homilie an die erſtere Gattung unmotivierbar; die Einbe-

1) Dagegen waltet große Unklarheit in dem nach Aufführung der dogmatiſchen und moraliſchen Reden eingefügten dritten Kapitel mit der Ueberſchrift: Behandlung einzelner Stoffe. — In „Bildung des jüngern Predigers" finden ſich die beiden oben geſchiedenen Geſichtspunkte wieder vermengt (Zweiter Abſchnitt, erſtes Kapitel).

Digitized by Google

ziehung der Katechese wie bei Schleiniger eine unnütze Beschwerung der Homiletik. Volle Anerkennung aber verdient es, daß er der Pflege der Homilie mit großer Wärme das Wort redet; sein feiner homiletischer Sinn heißt ihn auch remonstrieren gegen die Unterscheidung einer niedern und höhern Homilie; wobei freilich das angegebene Motiv, daß das, was man als höhere oder oratorische Homilie bezeichne, der paregoretischen oder didaskalischen Predigt zufalle, unrichtig ist. Als Verdienst muß Jungmann zugeschrieben werden, daß er energisch bestrebt ist, die Struktur der thematischen Predigt nicht zum freiheittötenden Zwang sich verhärten zu lassen. Die Abrisse der Homiletik in unsern Pastoraltheologien (Amberger 4. Aufl. 1883; Benger 1861—63, Schüch 8. Aufl. 1889) nehmen in unserer Frage ganz den Standpunkt von Schleiniger ein. Zu erwähnen ist nur noch, daß F. X. Dieringer in der Vorrede zu seinen Kanzelvorträgen (Mainz 1844) eine aus Homilie und thematischer Anlage kombinierte Predigtmethode für möglich und für das Beste hält. Zuletzt hat über das Verhältnis von thematischer Predigt und Homilie das Wort genommen Hettinger in seinen „Aphorismen über Predigt und Prediger" (Freiburg 1888 s. Litter. Rundschau 1889 S. 7 ff.). Was zunächst die thematische Predigt anlangt, so dringt er sehr auf regelmäßige und lückenlose Durchführung ihres Schemas und will auch von Ankündigung der Partition nie dispensiren außer bei kurzen Ansprachen; Gisberts und Fenelons Einwände werden widerlegt. Er unterscheidet sodann zunächst zwei Predigtarten, die dogmatisch-apologetische und die dogmatisch-moralische Predigt; hierauf folgen als besondere Arten der geist-

Digitized by Google

lichen Rede der Panegyrikus und die Homilie. Diese Klassifizierung ist logisch anfechtbar, denn das Einteilungsprinzip ist unklar und nicht einheitlich. Wollten zunächst verschiedene Predigtarten unterschieden werden vom Gesichtspunkt des Inhaltes und Hauptzweckes aus, so mußte die Heiligenpredigt schon hier eine Stelle finden; sie ganz für sich zu stellen, abgetrennt von der dogmatischen und moralischen Predigt ist schon deswegen zu widerraten, weil dadurch der Verdacht geweckt werden muß, als hätte die Heiligenpredigt nicht Glaubens- und Sittenlehre, sondern etwas wesentlich anderes zum Inhalt. Nach der Seite der Anlage und Anordnung bildet die panegyrische Rede keine eigene Gattung, wohl aber wäre mit Rücksicht hierauf neben die Homilie die thematische Predigt zu stellen gewesen. Die Homilie selbst wertet Hettinger und er will ihr einen Platz neben der thematischen Rede wahren. Doch macht seine Darstellung den Eindruck, als habe er es für notwendig gehalten, mit mehr Nachdruck für die Rechte und Vorrechte der thematischen Predigt einzutreten als für das Interesse der Homilie. Ob er damit das Bedürfnis der Gegenwart, in welcher doch die thematische Predigt ohnedies von der Theorie durchaus bevorzugt, von der Praxis fast ausnahmslos gepflegt erscheint, richtig gedeutet hat, muß bezweifelt werden. Leider werden auch die empfehlenden Worte, welche er der Homilie widmet, sehr abgeschwächt durch seine besonders S. 481 hervortretende Anschauung vom Wesen der Homilie und den ihm anklebenden Defekten, sowie durch die unveränderte Herübernahme der Unterscheidung zwischen niederer und höherer Homilie.

Digitized by Google

Über die Predigt der Neuzeit geben wir, ohne uns auf einzelnes einzulassen, kurzen Bescheid dahin, daß sie mit verschwindenden Ausnahmen sich an die thematische Anlage hält, sie mehr oder weniger scharf ausprägend, mehr oder weniger kunstvoll und geschickt handhabend. Noch in keiner Periode hat die katholische Predigt eine so durchaus uniforme Struktur gehabt wie heutzutag, was einerseits sicher einen Vorzug und Fortschritt bedeutet, andrerseits aber doch auch manche Bedenken wachruft. Der Homilie kommt nur ein ganz verschwindender Prozentteil der in Druck kommenden und, soweit meine Erfahrung reicht, auch der vor Druck bewahrten Predigten zu und fast von Jahrzehnt zu Jahrzehnt muß ein weiteres Abnehmen derselben konstatiert werden. Seit 1850 sind nur die folgenden nennenswerten Homilienwerke und Homilienhilfswerke erschienen: Nickel, Die evang. Perikopen an den Sonntagen, exegetisch-homiletisch bearb. Frankf. 1847—52, 12 Bde; F. X. Dieringer, Epistelbuch der katholischen Kirche. Mainz 1863, 3 Bde; Bischof Konrad Martin, Theophilus oder Unterweisungen über die sonn- und festtäglichen Evangelien. 3. Aufl. Paderborn 1816; A. Scherer bietet in seiner „Bibliothek für Prediger" (4. Aufl. bearb. von A. Witschwenter. Freiburg 1888 ff.) je an erster Stelle eine Erklärung des sonntäglichen Evangeliums; Evangelium und Epistel berücksichtigt J. Dippel in seinem groß angelegten Werk „Das katholische Kirchenjahr" (Regensb. 1889 ff. Bd. I—V); Deppe, Die Sonntagsevangelien. Münster 1888. Die Festevangelien 1890; mit Auszeichnung ist zu nennen der geistvolle Versuch des Bischof Eberhard, das A. T. homiletisch aus-

Digitized by Google

zuwerten (Kanzelvorträge, zweiter und dritter Band: Vorträge über das 1.—5. Buch Mosis. 2. Aufl. Trier 1882); H. Sladeczek, Exegetische Erbauungsreden über die Episteln und Lektionen. Wien 1888; dazu noch vereinzelte Homilien in anderen Predigtwerken. Sonst aber ist die Homilie sosehr außer Kurs gekommen, daß sich allmählich in das Wort ein ganz fremdartiger Begriff eingeschlichen hat, und man häufig mit demselben die kurzen Frühpredigten an Sonn- und Festtagen bezeichnet ganz abgesehen von deren Beziehungen zu den Perikopen oder der h. Schrift.

* * *

Schauen wir am Ende der langen, teilweise ermüdenden Wanderung zurück, sammeln wir die Resultate und ziehen wir die praktischen Konsequenzen. Denn die letzteren bilden den eigentlichen Zweck dieser Studie. Die vorstehenden historischen Untersuchungen mögen lückenhaft und in manchen Einzelnheiten korrekturbedürftig sein, das Hauptergebnis steht fest, daß im Lauf der Jahrhunderte, in verfolgbarem langwierigem Prozeß sich zwei Grundlagen der Predigt herausgebildet haben, für welche, auch erst ziemlich spät, die Bezeichnungen: Homilie und thematische Predigt aufkamen. Die Homilie kann als das ehrwürdige Urbild und die erste Erscheinungsform der kirchlichen Gemeindepredigt angesehen werden. Volle elf Jahrhunderte hindurch bildete sie die Hauptmacht der Predigt, die thematische Rede die Hilfsmacht. Dann vertauschen beide auf drei Jahrhunderte die Rolle; die thematische Predigt wird Hauptmacht, die Homilie Hilfsmacht, die aber treu und fest an der Seite der ersteren Fuß faßt. Im 16. Jahrh. teilen sich beide so ziemlich

Digitized by Google

gleichmäßig in die Arbeit und in die Kanzel. Vom 17. Jahrh. an verliert die Homilie stetig an Boden; sie vor allem hat schwer zu leiden unter mancherlei Entartungen, denen besonders im 18. Jahrh. die Predigt anheimfiel und wird endlich in unserm Jahrhundert beinahe auf den Aussterbe-Etat gesetzt, so daß Kraus (Lehrbuch der Homil. S. 401) die Zurückstellung der Homilie geradezu als ein Charakteristikum der katholischen Predigt ansetzt. Die thematische Predigt, zunächst wie die Homilie nicht das Kind der Theorie sondern der Praxis und des Bedürfnisses, wird fertig in einem langsamen Entwicklungsprozeß, aus unvollkommenen Ansätzen und Anfängen heraus, nach Ueberwindung von mancherlei Störungen der normalen Ausbildung, auch nach Sprengung mancher Bande, mit welchen eine allzusehr mit der antiken Rhetorik rechnende Theorie sie unnötig eingeschnürt hatte. Erst im 18. Jahrh. kommt ihr Organismus zur vollen Ausgestaltung und erst in unserem Jahrhundert fing man an, Wesen, Bedingungen und Gesetze dieses Organismus tiefer zu ergründen. Die Homiletik sahen wir schon frühzeitig an der Arbeit, um auf die Predigtpraxis regelnd und ordnend einwirken zu können; ihr Einfluß ist nachweisbar auch darin, wie sich zu den verschiedenen Zeiten das Verhältnis zwischen thematischer Predigt und Homilie gestaltete. Er wäre aber gerade nach dieser Seite hin bestimmender und segensreicher gewesen, hätte nicht die Homiletik die äußeren Formen der Predigt rein nur empirisch aus der Praxis herübergenommen und hätte sie nicht lange Zeit hindurch das thatsächlich bestehende Verhältnis zwischen jenen zwei Predigtgattungen als schlechterdings gegeben

Digitized by Google

und auch für ihre Stellungnahme maßgebend hingenommen. So kam sie immer mehr dazu, daß sie, und zwar bis in die neueste Zeit hinein, die thematische Predigt allein als vollberechtigt behandelte, die Homilie mehr nur als Stiefkind, dem ein gewisses Recht zuerkannt, das aber in enge Grenzen zurückgewiesen wird, damit ja der thematischen Predigt kein Eintrag geschehe. Damit sind wir von selbst vor die Aufgabe gestellt, der heutigen Homiletik das Gewissen zu erforschen und ihr in klarer, knapper Thesenform ihre Zukunftspflichten (immer nur nach der einen Seite hin, die allein uns hier beschäftigt) vorzuhalten, an deren Erfüllung wir uns nach Kräften zu beteiligen gedenken.

1) Was die Anlage und Anordnung, die äußere und innere Disposition der Predigt anlangt, so haben sich, wie schon berührt, historisch zwei wesentlich verschiedene Predigtarten ausgestaltet und nur zwei: die thematische Predigt und die Homilie. Wenn in früheren Zeiten die Mannigfaltigkeit der Predigtanlagen in der Praxis eine größere zu sein scheint, so reduziert sich dieselbe bei näherer Untersuchung doch alsbald wieder auf jene zwei Grundarten, welche nur mitunter inkonsequent und unvollkommen durchgeführt und verschiedentlich mit einander vermischt wurden. Die Aufzählungen von mehr Predigtgattungen in der älteren und neueren Theorie rühren daher, daß entweder unfertige Erscheinungen oder Mischformen mit Unrecht als eigene Arten gezählt wurden, oder daher, daß man andere Gesichtspunkte in verwirrender Weise hereinspielen ließ und weitere Unterscheidungsprinzipien mit dem oben angeschriebenen vermengte. Im Interesse der Klarheit wird man also in Zukunft genau

Digitized by Google

auseinander zu halten haben Unterscheidungen von Predigtgattungen, welche sich ergeben, je nachdem entweder die Verschiedenheit von Hauptinhalt und Hauptzweck (dogmatische, moralisch, apologetische Predigten) oder die Verschiedenheit von Zeit und Anlaß (Sonntags-, Fest-, Gelegenheitspredigten) oder aber die Verschiedenheit der Anlage (thematische Predigt, Homilie) ins Auge faßt.

2) Sind nun auch in Hinsicht auf das letztere Einteilungsprinzip die zwei wesentlich verschiedenen Arten der thematischen Predigt und der Homilie historisch gegeben, so darf sie doch die Homiletik nicht ohne weiteres aus der Empirie in die Theorie übertragen. Ihre Sache ist es, genau zu untersuchen, ob dieser Zweizahl eine innere Berechtigung oder Notwendigkeit zu Grund liege, eine Frage, welche nur durch das Zurückgehen auf Wesen, Zweck und Aufgaben des Predigtamts zu entscheiden ist. Sodann hat sie den Unterschied zwischen beiden auf seinen tiefsten Grund hinab zu verfolgen. Sie wird, um diesen Unterschied begrifflich scharf zu fassen, nicht nötig haben, andere Namen für beide zu schaffen und etwa, wie die protestantische Homiletik, die Termini synthetisch und analytisch zur Namengebung beizuziehen, umsoweniger, als eben die letztere den Beweis geliefert hat, daß dieses Herübernehmen von Bezeichnungen logischer Funktionen auf das homiletische Gebiet nichts zur Klärung beitragen kann. Durch die obige Untersuchung kommt zugleich auch Klarheit in die Frage, ob die thematische Predigt und die Homilie sich ebenbürtig gegenüberstehen, ob die eine vor der andern einen Vorzug beanspruchen könne, ob im Fall der thematischen Predigt wirklich ein Vorrecht

Digitized by Google

zukommt, nicht doch die Homilie wenn nicht gleich- so mitberechtigt bleibe.

3) Ergibt sich aus diesen grundlegenden Untersuchungen die Berechtigung und Unentbehrlichkeit der Homilie, so erfüllt die Homiletik ihre Pflicht nicht, wenn sie gegenüber der unleugbaren Thatsache des immer weiteren Zurücktretens der Homilie sich rein zusehend verhalten und dasselbe fatalistisch als notwendiges Ergebnis der Entwicklung hinnehmen wollte. Sie muß vielmehr mit allen Mitteln, namentlich durch gründliche Einschulung in den Betrieb der Homilie derselben wider zu ihrem Recht zu verhelfen suchen. Dies ist umsomehr ihre Pflicht, als sie von einer Mitschuld am Niedergang der Homilie wegen der stiefmütterlichen Behandlung derselben nicht freizusprechen ist. Nicht nur daß sie beinahe ihre ganze Theorie auf die thematische Predigt zugeschnitten hat, mußten auch manche Fehler, welche sich allmählich in der Lehre von der Homilie festsetzten, sehr zu deren Nachteil ausschlagen.

4) Ein Hauptfehler liegt in der Art und Weise, wie bis in die neueste Zeit thematische Predigt und Homilie einander gegenübergestellt und nach Vorteilen und Nachteilen gegen einander abgewogen wurden. Fast regelmäßig (zuletzt noch von Hettinger) wurde das Verhältnis so dargestellt, als ob nur die thematische Anlage eine eigentliche Garantie für Einheit, Ordnung und Geschlossenheit biete, während Mangel an Gedankeneinheit und konzentrierter Wirkung fast wie ein wesentliches Moment im Begriff der Homilie angesetzt wurde. Dabei hat man sich die Frage gar nicht ernstlich vorgelegt, ob denn dieser Defekt wirklich im Wesen und Bau der Homilie

Digitized by Google

selber begründet sei, sondern man verwies lediglich darauf, daß die Homilie sich ganz an die Gedanken und die Gedankenfolge der Perikopen halte und glaubte auch bei letzteren ohne weiteres dasselbe Fehlen der Gedankeneinheit voraussetzen zu müssen. Es wird sich bei gründlicher Untersuchung herausstellen, daß die Homilie zwar nicht das fertige, äußere Schema der thematischen Rede haben und adoptieren kann, daß aber innere und äußere Ordnung, Gedanken- und Zieleinheit auch für sie ein durchaus erreichbares und unbedingt anzustrebendes Gut ist.

5. Andere verteilen Licht und Schatten zwischen thematischer Rede und Homilie gerechter und kennen wenigstens Eine Form der Homilie, welche im Punkt der Einheit und Ordnung sich mit der thematischen Predigt messen könne, die höhere Homilie, während die berührten Mängel nach ihnen nur der sog. niederen Homilie anhaften. Gerade diese Unterscheidung aber bedarf dringend der Revision. Die Epitheta sind hier so gewählt, daß die eine Art von Homilie schon durch den Namen in Verruf gebracht und gebrandmarkt erscheint und nicht mit Unrecht. Denn was mit dem Namen niedere Homilie bezeichnet wird (die homiletische Erklärung eines Schriftabschnitts Vers für Vers und Gedanken für Gedanken, ohne Rücksicht darauf, ob aus all den Teilen sich ein Ganzes bilde) mag historisch vorgekommen sein und sich vielfach auf der Kanzel eingefunden haben, vom Standpunkt der Homiletik muß es als eine niedrige, höchst unvollkommene und ungenügende Art der Verkündigung des Wortes Gottes bezeichnet werden. Die Homiletik wird nun aber inkonsequent und ihren obersten Grundsätzen untreu, wenn sie auch diese Form von Ho-

Digitized by Google

milie duldet, ja empfiehlt; sie hätte die Pflicht, sie zu verbieten, so gewiß sie jeder ordnungs- und zusammenhangslosen Predigt, welchen Namen sie führen möge, den Zugang zur Kanzel verwehren muß.

6) Daß jede Predigt einen Einheitspunkt, ein festes Ziel und einen bestimmten Zweck haben müsse, ist so sehr unzweifelhaftes und indispensables homiletisches Grundgesetz, daß von demselben, wie schon ältere Homiletiker z. B. Panigarola, Alexander Natalis und Gisbert erkannten und betonten, auch für die Homilie keine Ausnahme gemacht werden kann. Die Frage ist also, ob nur der sog. höheren Homilie Existenzrecht zuerkannt werden dürfe, oder ob ohne Antastung jenes Gesetzes sich noch Raum finde für zwei verschiedene Gattungen von Homilie. Es wird sich herausstellen, daß die seit einem Jahrhundert fest gewordene Unterscheidung von zwei Arten der Homilie einem richtigen Gefühl entspringt. In der That ergeben sich zwei wesentlich verschiedene, homiletisch gleich erlaubte und gleich berechtigte Methoden, je nachdem die Gedankeneinheit, die von jeder Homilie verlangt werden muß, zum Ausgangspunkt oder zum Zielpunkt genommen wird. Ein einigender Haupt- und Grundgedanke ist jeder Homilie nötig, und derselbe muß natürlich zusammenfallen mit dem Grundgedanken der Schriftperikope, mit welcher sich die Homilie befaßt. Nun kann der Prediger entweder diesen Hauptgedanken gleich im Anfang herausstellen und ankündigen und dann ihn am Text, an dessen einzelnen Teilen und Sätzen zur Darlegung und Entfaltung bringen. Oder aber er kann zunächst die Teile und Verse des

Digitized by Google

Textes durcherklären in der Weise, daß am Schluß der Hauptgedanke sich als das Resultat der ganzen Erklärung ergibt. Die Verschiedenheit des Verfahrens begründet und berechtigt eine Unterscheidung von zwei Arten oder Anlagen. Für diese sind aber die Bezeichnungen niedere und höhere Homilie nicht brauchbar. Beide sind, richtig angewandt, in gleichem Grad fähig, die Zwecke der Homilie zu erreichen, und man kann auch nicht sagen, daß das eine Verfahren an sich höher stehe oder kunstgerechter sei als das andere. Wenn somit andere Namen zu schaffen sind, so könnte man an die Bezeichnungen analytisch und synthetisch denken; aber die logischen termini bleiben wohl auch hier besser aus dem Spiel, weil sie auch hier die Möglichkeit des Mißverständnisses und der Verwirrung mit sich führen und eine einfachere Bezeichnung den Unterschied besser trifft. Wir machen den Vorschlag, jene erste Form von Homilie die exegetische, die zweite die thematische zu nennen.

7) Das äußere Schema der thematischen Predigt ist fertig gegeben. Damit es nicht schematisch und mechanisch, sondern mit Geist und Freiheit, mit oratorischem und homiletischem Sinn und Takt in Anwendung gebracht werde, muß dasselbe innerlich begründet, mit all seinen wesentlichen Teilen und seinen Gesetzen nicht rein nur auf den Boden des Herkommens, sondern auf das feste Fundament der rhetorischen und homiletischen Grundprinzipien begründet werden. Schleiniger und Jungmann haben hiefür viel geleistet, aber noch einiges zu thun übrig gelassen. Die weitere wirksamste Gegenaktion gegen Versteifung und Verhärtung der thematischen Methode wird aber wieder in der Ausbild-

Digitized by Google

ung und Empfehlung der Homilie liegen, in der richtigen Abwechslung zwischen Homilie und thematischer Predigt. Darauf weist der ganze geschichtliche Entwicklungsgang der Predigt und das ganze Resultat dieser Studie hin. Wiederbelebung der Homilie ist daher das ceterum censeo, mit welchem dieselbe abschließt, die Sorge, welche deren Verfasser den Homiletikern und Homileten ans Herz legen möchte, in der festen Ueberzeugung, daß von der Pflege der Homilie abhängt der Fortschritt, die Erfrischung und Erneuerung unseres ganzen Predigtwesens, das Wiederaufblühen des biblischen Studiums welches die Hochschule der Predigt ist und bleibt [1]).

1) Siehe die inzwischen im „Katholischen Seelsorger" Bd. IV 1892 S. 54 ff. erschienene, auf neuer Grundlage aufgebaute Lehre von der Homilie. (I., Das Wesen, II., Die Notwendigkeit, III., Die Arten, IV., Die Aufgaben der Homilie.)

Digitized by Google

2.

Joh. 2, 4.

Eine mariologiſche Studie.

Von P. **Odilo Rottmanner.**

Zu den wichtigſten mariologiſchen [1]) Stellen des Evangeliums gehört unſtreitig das Wort Chriſti an die heil. Jungfrau: „Was habe ich mit dir gemein, Frau? Noch iſt meine Stunde nicht gekommen". Eine ausführliche Beſprechung empfiehlt ſich ſchon mit Rückſicht auf das beſondere Intereſſe, deſſen gerade dieſe Stelle von jeher ziemlich allgemein ſich erfreut. Andrerſeits ſoll unſere Abhandlung den Beweis erbringen, daß der wirkliche Sinn der hochwichtigen Stelle Joh. 2, 4 ſich durch wiſſenſchaftliche Exegeſe mit aller Sicherheit ermitteln läßt.

Der Text als ſolcher bietet keine Schwierigkeit; eine ganz vereinzelte Variante von der Form: „*τί ἐμοὶ*

1) Der Ausdruck Mariologia wird bereits (zuerſt?) vom Dominikaner Vinc. Contenſon († 26. Dec. 1674), Theologia Mentis et Cordis, Lib. X. Dissert. VI., Lugduni 1681 (1. Ausg. 1673—1676) T. VI, 760—872, gebraucht, iſt alſo nicht, wie Oswald, die Schöpfungslehre, 1885, Vorrede, meint, bis zum Erſcheinen ſeiner „dogmatiſchen Mariologie", 1850, „ganz fremd geweſen".

Digitized by Google

καὶ σοὶ, γύναι; οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου findet sich bei Gregor von Nyssa, In illud, quando sibi subiecerit omnia etc. (Migne, P. gr. 44, 1308), welcher *οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου* als Frage auffaßt, wie wenn Christus sagen wollte: „Ist denn die Stunde (Zeit) meiner Selbstständigkeit und Unabhängigkeit noch nicht gekommen [1])?"

Wenn der hl. Augustinus in seiner um 390 verfaßten Schrift de vera Religione c. 16, n. 31, unsere Stelle in der Form: »Recede a me mulier: mihi et tibi quid est? Nondum venit hora mea« [2]), citiert, so liegt hier eine jener Umschreibungen vor, wie sie, wenn auch selten, selbst in seinen spätern Schriften [3]) sich finden.

Die Erklärung von Joh. 2, 4 hat folgende Fragen zu beantworten:

1. Was heißt *τί ἐμοὶ καὶ σοὶ, γύναι;*
2. Was bedeutet *οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου*?
3. Wie verhält sich das *τί ἐμοὶ καὶ σοὶ* zu *οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου*?

---

1) Sylveira, Commentar. in Textum Evangelicum T. II, Lugduni 1660, p. 15 läßt — im Gegensatz zu p. 18 — Gregor sagen: »Visne, me ante aetatem praeesse ac imperare? Nondum mea venit hora, quae praebet aetati, ut imperet et sit sui iuris«. Durch Sylveira irregeleitet, spricht Krahe in seiner Abhandlung über Evangelium Johannis II, 1—12, S. 14, von „sich selbst vernichtenden Versuchen Gregor's"!

2) So auch in Eugippii Excerpta ex operibus Augustini c. 20, ed. Knoell, p. 114. Stolberg hat in seiner Übersetzung der augustinischen Schrift das »Recede a me« ignoriert.

3) Z. B. Serm. 120, 3: Compesce pueros, *non tibi ita clament* (Luc. 19, 39); In Joh. Ev. tract. 11, n. 5: *Domine, ecce illi dimiserunt te* (Joh. 6, 67). Bekanntlich hat Julian von Eclanum die »stupenda doctoris eruditio, qui ne paululum quidem a Scripturarum sinit sermone deflecti«, verhöhnt. (Augustin. Op. imp. c. Jul. l. IV, 4.)

Digitized by Google

oder mit andern Worten: Iſt das Weinwunder zu Kana mit oder ohne Rückſicht auf die Inſinuation oder Interceſſion Mariens gewirkt worden?

1. Auf die erſte Frage iſt die Antwort ſehr einfach: *τί ἐμοὶ καὶ σοὶ, γύναι;* kann nichts anderes heißen, als: was habe ich mit dir gemein, Frau, d. h. ich habe (in dieſer Sache) mit dir nichts gemein, unſere Wege liegen auseinander. Man braucht gar nicht auf das hebräiſche מַה לִּי וְלָךְ [1]) (= quid mihi et tibi sc. negotii est i. e. mihi tecum nihil rei est; Geſenius) zu verweiſen, oder von einem „Hebraismus" zu ſprechen; gründliche Kenner des Griechiſchen haben längſt zur Evidenz gezeigt, daß das *τί ἐμοὶ καὶ σοί* im Sinne der Abweiſung oder Verneinung einer Gemeinſchaft auch dem klaſſiſchen Sprachgebrauch angehört [2]).

Ganz in demſelben Sinne wie der Grieche das *τί ἐμοὶ καὶ σοί* gebraucht der Lateiner quid mihi tecum, und im nachklaſſiſchen Stil quid mihi et tibi? i. e. nihil [3]).

---

1) Richt. 11, 12; 4. Kön. 3, 13; 2 Chron. 35, 21; vgl. Joſ. 22, 24; 2 Kön. 16, 10; Joel 3, 4 u. a.

2) Vgl. Wetstenius, Novum Testamentum, ad Matth. 8, 29. Gründlichen Aufſchluß darüber, daß »non ex solo Hebraismo diiudicanda est haec loquendi formula«, und »non ex fonte Hebraeo, sed Graeco limpidissimo (eam) profluxisse«, geben u. a. folgende Werke: Lamb. Bos, Ellipses graecae, ed. Schaefer, Lips. 1808, p. 226 sq.; J. Henr. Fil. Maius, Observation. Sacrar. ad diversa utriusque Testamenti loca liber I, Ed. III, Francof. a. M. 1732, p. 23 sqq.; Euripidis Tragoedia Hippolytus, Adnotation. instr. L. C. Valckenaer, Lugduni Bat. 1668 (v. 224). Vgl. auch die Grammatiken von Matthiä, Bernhardy, Kühner, Krüger, Madvig u. A. Im Gegenſatz zur üblichen elliptiſchen Form findet ſich bei Syneſius, Epist. 105 (Migne P. gr. 66, 1488): *Δήμῳ γὰρ καὶ φιλοσοφίᾳ τί πρὸς ἄλληλα;*

3) Vgl. Cicero, Epist. Famil. l. XIII, 1; l. XV, 10;

Digitized by Google

Die bis zur Stunde noch vielfach angewendete Überſetzung von *τί ἐμοὶ καὶ σοί;* was geht das mich und dich an? ſteht im Widerſpruch mit dem Genius der griechiſchen Sprache, wie mit dem Sinne des lateiniſchen quid mihi et tibi, oder beſſer: quid mihi tecum? Maldonat ſagt mit Recht von der Übertragung Quid attinet ad nos? »Commoda quidem et pia interpretatio, si loquendi consuetudo pateretur« [1]). Wie kein griechiſcher oder lateiniſcher Kirchenſchriftſteller von Anſehen ſich entſchieden für Quid attinet ad nos ausſpricht, ſo darf heutzutage kein geſchulter Exeget das *τί ἐμοὶ καὶ σοί;* mit: „was geht das mich und dich an", oder „was iſt das mir und dir"? überſetzen [2]).

Ad Atticum l. XIV, 15; Orat. Phil. II, 77, c. 31. — Ovid. Heroid. Epist. XV, 52. — Tertullian. De praescript. haeret. c. 7. — Augustin. In Joh. Ev. tract. 6, n. 21. 25. 26; In Ps. 57, n. 15; In Ps. 130, n. 1. — Bernard. In Cantic. Serm. 26, 3 (quid mihi et cantico huic?); ibid. Serm. 22, 11 (quid vobis cum virtutibus?) — Eine ganz andere (konjunktive) Bedeutung (als die der Relation) hat das et in dem Satze: »Quid nobis et Ecclesiae de theologis«? Gerson, De examinatione doctrinarum, Consid. V. Opera ed. Dupin I, 18.

1) Commentarii in quatuor Evangelistas, Mogunt. 1602, II p. 466.

2) Des Cornarius irrige und irreführende Überſetzung quid mihi et tibi curae est? in ſeiner Ausgabe des Epiphanius (Haer. 51, 21; 78, 13; 79, 4) iſt durch Petavius gerügt und berichtigt worden; vgl. außer ſeiner eigenen Übertragung auch De Incarnat. l. XIV, c. 1, n. 9: errore fit interpretis Cornarii. Dagegen nimmt der Verfaſſer der pſeudojuſtiniſchen Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos (5. Jahrh.) qu. 136 das *τί ἐμοὶ* etc. in dem Sinne, daß weder der Erlöſer noch ſeine Mutter ſich um die Herbeiſchaffung von Wein zu kümmern hätten. Euthymius († c. 1118) Comment. in Joh. (Migne P. gr. 129, 1148) ſchwankt zwiſchen *τί ἡμῖν ἀναγκαῖον* und *τί κοινὸν ἐμοὶ καὶ σοί;* — »Quid ad te vel quid ad me«? hat die Vita beatae Virginis Mariae

Digitized by Google

Noch weit mehr, als die Vertreter des „Was geht das mich und dich an", entfernen sich diejenigen von der Wahrheit, welche — in mißverstandenem mariologischen Interesse — dem τί ἐμοὶ καὶ σοί die Bedeutung unterlegen: zwischen mir und dir besteht die vollkommenste Übereinstimmung. Es wird keinen Unterrichteten Wunder nehmen, wenn der bekannte Mariolog Hippolyt Marracci, Apostoli Mariani, Romae, 1643, p. 107, sich zu der Erklärung versteigt: Quid mihi et tibi in reparanda hominum salute non commune, o mulier?! Aber auffallend ist es, wenn Seisenberger, Innsbrucker Zeitschrift für kathol. Theologie 1881, S. 339, schreibt: „Die meisten, wenn nicht alle (von Corluy zu Joh. 2, 4 angeführten) Parallelstellen scheinen mir zu sagen: Wir sind völlig Eines Sinnes, es besteht keine Differenz zwischen uns [1]).

2—3. Während über die Bedeutung des τί ἐμοὶ καὶ σοί beinahe alle Exegeten einstimmig sind, herrscht um so größere Verschiedenheit der Meinungen, wenn es sich um die Erklärung des οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου handelt. Was ist unter der Stunde zu verstehen, von welcher Christus spricht, daß sie noch nicht gekommen sei?

Jeder Exeget wird mit Schanz [2]) u. A. sagen, daß

et Salvatoris rhythmica, l. III, v. 3806 (herausgegeben von Vögtlin, Tübingen 1888). — Eine „Verschlimmbesserung" ist es zu nennen, wenn in der 3. Auflage von Loch und Reischl († 1873), die heiligen Schriften des Neuen Testamentes (1885), an Stelle des frühern: Was ist mir und dir? gesetzt wurde: Was ist's mir und dir?

1) Mit Recht hat Al. Schäfer, die Gottesmutter in der Heil. Schrift, S. 226 [4]), sich gegen diese Deutung ausgesprochen.

2) Kommentar über das Evangelium des hl. Johannes, 1885, S. 148.

Digitized by Google

ὥρα, welches im Johannesevangelium 26 mal vorkommt, in jedem einzelnen Falle „aus dem Zusammenhange zu erklären" sei. Aber was lehrt der Zusammenhang über den Sinn des οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου?

Quot capita, tot sensus. Was ist nicht alles über diese Stunde gesagt und geschrieben worden! Fast unübersehbar sind die Erklärungsversuche, angefangen von den trivialsten bis hinauf zu den überschwänglichsten. Wo ist der Ariadnefaden, der aus dem Labyrinth der sich vielfach widersprechenden Erklärungen herausführt?

In seiner Abhandlung über Evangelium Johannis II, 1—12 (Programm 1872) zeigt L. Krahe († 1886) „den einzigen Weg, auf welchem eine befriedigende Lösung des geheimnisvollen Rätsels, welches von Alters her und bis auf den heutigen Tag eine Tortur der Exegeten ist, gefunden wird" (S. 21). Das Krahe'sche „Ei des Columbus" besteht darin, daß unter der Stunde, von der Christus spricht, die Zeit des Aufbrechens, des Verlassens des Festmahles verstanden wird. Die wohlerzogene, zartfühlende Mutter Jesu deutet ihrem Sohne an, es wäre schicklich, jetzt aufzubrechen, um das gastfreundliche Haus nicht in Verlegenheit zu bringen. „Jesus versteht ihre leise Andeutung vollkommen. Er weiß, was sie denkt (Joh. 2, 25). Aber er ist nicht mit ihr einverstanden. So wohlbegründet und wohlgemeint, von ihrem Standpunkt aus betrachtet, ihre Absicht ist: seine Absicht ist eine bessere, vollkommenere" (S. 9 f.). Meine Stunde ist noch nicht gekommen, heißt nach Krahe: Ich will nicht aufbrechen; ich will noch bleiben, und meine Herrlichkeit offenbaren (S. 20).

Übrigens ist diese Erklärung Krahe's nichts weniger

Digitized by Google

als neu; schon Pseudo-Justinus l. c. quaest. 122 spricht von dem *καιρὸς ἐπιτήδειος τῆς ἐκ τοῦ γάμου ἀναχωρήσεως*, und im 18. Jahrhundert haben Theologen wie Sebastian Schmid [1]), Ernst Triller [2]) und Jos. Alb. Bengel [3]) diese „geistreiche" [4]) Erklärung sich angeeignet [5]). Gegenwärtig und hoffentlich für alle Zukunft darf sie wohl als „überwundener Standpunkt" betrachtet werden.

Der unwürdigen Abschwächung der „Stunde" steht diametral gegenüber die emphatische Ueberspannung, sei es, daß die Stunde auf die „Offenbarung der messianischen Herrlichkeit," oder auf das Leiden und Sterben oder auf den „Triumph" Christi bezogen wird. So meint Godet, Commentaire sur l'évangile de S. Jean, Ed. II. T. I, 209: »Son heure, dans tous ces passages (Joh. 2, 4; 8, 20; 12, 23; 17, 1), c'est invariablement celle de sa manifestation messianique.« Jesus deute seiner Mutter an, daß der Messias sich in seiner Hauptstadt Jerusalem, in seinem Palast, dem Tempel, und nicht im Schoß seiner Familie offenbaren müsse. Jedoch werde die Bitte der Mutter nur in so weit zurückgewiesen, als ein ehrgeiziges Verlangen darin liege; »son refus laisse une place à un exaucement plus modeste du désir qu'elle lui a exprimé.« Aehnlich lassen

1) Paraphrasis in Joh. Ev. (2, 4), bei Hoheisel, Commentatio — sistens Mariam in nuptiis Canaeis repulsam ferentem. Francof. et Lips. 1733, p. 11.

2) Untersuchung etlicher Örter Neues Testaments, S. 96, bei Joh. Christoph. Wolfius, Curae philologicae et criticae II, 802.

3) Gnomon Novi Testamenti, Ed. II, Tubingae 1759, p. 342.

4) Wolfius l. c.

5) Sollte Krahe seine Deutung nicht aus Bengel geschöpft haben? Man vergleiche Bengel's: »Aliae sunt tuae, inquit, cogitationes, aliae meae« (342) mit Krahe S. 10.

Digitized by Google

Andere, z. B. Luthardt, das johanneische Evangelium nach seiner Eigentümlichkeit geschildert und erklärt, 1. Abt. 1852, S. 355; 2. Aufl. 1875, S. 352, und Burger, Das Evangelium nach Johannes, S. 57 ff. die Bitte Mariens um Offenbarung seiner Herrlichkeit nur vorbildlich, proleptisch, im engern Kreis der Jünger erfüllt werden — eine Auffassung, gegen welche B. Weiß in seiner Bearbeitung des Kritisch-exegetischen Handbuches von H. A. W. Meyer (7. Aufl. S. 125 Anm.) sich mit Recht ausspricht, da sie über Text und Kontext hinausgreift. Einer der neuesten Erklärer, G. Fr. Wahle, Das Evangelium nach Johannes, 1888, nimmt ἡ ὥρα μου „emphatisch" als Stunde der Ueberlassung seiner Person an die Welt. „Hier will Maria in sein Personenleben eingreifen, und diese Vergewaltigung seiner Person gestattet ihr Jesus nicht. Im Grunde war sie dieselbe Vergewaltigung, die nachher gegen ihn sich kundgab, die aber zunächst ebenso ohnmächtig blieb wie hier. Seine Seele, sein Personenleben, seine stete Beziehung zum Vater kann ihm niemand nehmen, er gebe es denn (vgl. Joh. 10, 18). Und dieser Anblick (?) der Ueberlassung seines Seelen- und Personenlebens an die Welt, das ist die große schwere Stunde, die ihm vor Augen steht. Da triumphieren Haß, Feindschaft, Ehrgeiz, Stolz, kurz da triumphiert die Sünde, die Welt über ihn. Freilich weil's der traurigste Sieg ist, der erfochten werden konnte, hält ihn der Herr zurück, so lange es des Vaters Wille ist, und er will hier insbesondere die Teilnahme seiner Mutter an demselben zurückweisen. Was er jetzt thut, das thut er nur im Einverständnis und auf den

Digitized by Google

Willen seines Vaters, nicht infolge des Drängens der Welt."

Nicht so „vergewaltigend," wie die „Ueberlassung an die Welt," aber ebenso wenig durch die contextio Scripturae begründet ist die Beziehung von ἡ ὥρα μου auf das Leiden und Sterben Christi, welche im hl. Augustinus ihren klassischen Vertreter gefunden hat[1]). Der große Bischof von Hippo hat sich unsere Stelle in folgender Weise zurechtgelegt. Quid mihi et tibi est, mulier? Nondum venit hora mea, will sagen: Bei den von mir kraft meiner Gottheit gewirkten Wundern habe ich mit dir, von welcher nicht die Gottheit, sondern nur die Menschheit geboren wurde, nichts gemein; aber die Stunde wird kommen, in welcher die Gemeinschaft zwischen meiner menschlichen Natur und der Mutter offenbar wird — es ist die Stunde meines Leidens: »ibi enim te agnoscam, cum pendere in cruce coeperit infirmitas, cuius mater es[2]).« »Tunc ergo divina facturus, non divinitatis, sed infirmitatis matrem velut incognitam repellebat: nunc autem humana iam patiens; factus homo, affectu commendabat humano. Tunc enim qui Mariam creaverat, innotescebat virtute: nunc vero quod Maria pepererat, pendebat in cruce[3]).« Das hohe

1) Nicht ex professo, sondern mehr nur obiter deuten Joh. 2, 4 in demselben Sinne Origenes, in Matth. Commentarior. Series n. 97 (vgl. dagegen n. 74) und Athanasius, Apologia de fuga sua n. 13. Über die unrichtige Berufung auf Irenäus siehe weiter unten, S. 237.

2) In Joh. Ev. tract. 8, n. 9.

3) Tract. 119, 1 (vgl. de fide et symbolo (l. I.) c. 4, n. 9). Dieselbe Deutung findet sich in dem von Mai Nova Patrum Bibliotheca I, 1, p. 247 sqq. herausgegebenen Sermo de Evangelio, ubi Dominus de aqua vinum fecit (dessen Echtheit, wie

Digitized by Google

Ansehen, dessen Augustinus von jeher auch als Schrifterklärer sich erfreut hat, macht es begreiflich, daß seine — zwar geistreiche, aber exegetisch unhaltbare — Auffassung von Hora mea unzähligemal und in verschiedenen Variationen [1]) wiederholt wurde. Während Gregor d. Gr., Epist. l. X, 39 (al. 42) sich genau im augustinischen Geleise hält, nehmen andere die Hora passionis in einem Sinne, der dem hl. Augustinus in Bezug auf Joh. 2, 4 ganz ferne lag. So spricht Maximus von Turin, Hom. 23 (Migne, P. lat. 57, 275) von der »*gloriosissima* passionis suae hora,« und Fulgentius von Ruspe, Epist. 14, ad Ferrandum, n. 41 (Migne, 65, 429) von der »*triumphalis* mors,« so daß an Stelle der infirmitas humana (Augustinus) die virtus divina tritt.

Die auch in einem pseudo-augustinischen Sermo (92 Append. al. de tempore 4) n. 3 vertretene [2]) Vorstellung von der Stunde des Triumphes wurde später zu der (überfrommen) Idee von der Stunde der Gemeinschaft zwischen Christus und Maria ausgesponnen,

die der meisten von Mai edierten Sermones, mehr als zweifelhaft ist) und in dem pseudo-augustinischen Sermo I. de symbolo ad Catechumenos c. 5, n. 14. — Neuestens lassen Jos. Grimm, das Leben Jesu II, 273, und ihm folgend Al. Schäfer a. a. O. S. 220 Augustinus im »Serm. 132« (sollte heißen Serm. 123, 1) sagen, daß die Mutter Jesu „ihn wie gegen seinen Willen dazu gebracht habe, Wasser in Wein zu verwandeln". Dies widerspricht aber ebensowohl dem Text des betr. Sermo als der Anschauungsweise des Kirchenvaters. — Eine Ausnahme von der ihm sonst geläufigen Deutung der hora mea bietet Epist. 55, c. 9, n. 16: »non fatalem, sed opportunam sacramento quod commendare instituerat horam exspectabat« etc.

1) Vgl. z. B. Avitus von Vienne, Contra Eutychianam haeresim l. II, ed. Peiper, p. 24.

2) Adhuc *triumphi* mei palma non proditur.

Digitized by Google

wie wenn Christus Joh. 2, 4 sagen wollte: Jetzt, während meines messianischen Berufslebens, kann ich auf die Wünsche der irdischen Mutter keine Rücksicht nehmen, in keiner Gemeinschaft mit ihr stehen, sondern muß mich ausschließlich und entsagungsvoll nach dem Willen meines Vaters richten; aber die Stunde wird kommen, in welcher die gegenwärtige Trennung aufhört und der Sohn die Mutter wieder anerkennt. »Nunc interim tantum impendet onus caelestium negotiorum, ut non vacet perpendere quod maternis affectibus tuis debeam. Nec enim habeo facere voluntatem meam, sed impositam a Patre perferre oboedientiam. Qualem mandati eius necessitas adduxerit, talem me filium tuum in illa hora ostendam tibi.« *Rupertus* Tuit. In Johann. 2, 4.

Ähnlich, nur noch viel klarer und bestimmter spricht sich Newman aus. Das Wort Christi: Was habe ich mit dir zu thun? will sagen: Was habe ich jetzt mit dir zu thun, so lange meine Stunde nicht gekommen ist? »While his work was in progress, He turned from His Mother; but in alluding to an hour, that was to come; He gave her to understand that her separation from Him was to end in that hour [1]).« — „Weib spricht er, was habe ich mit dir zu thun? Meine Stunde ist noch nicht gekommen — die Stunde seines Triumphes nämlich, da seine Mutter den für sie bestimmten Platz in seinem Reiche einnehmen werde. Indem er von einer noch nicht gekommenen Stunde sprach, wollte er andeuten, daß die Stunde nicht ausbleiben werde, wo er wieder mit ihr zu thun haben wolle, so daß sie

1) Sermons bearing on Subjects of the day. New Edition, 1873, p. 35.

Digitized by Google

ihn dann um Wunder bitten und Wunder von ihm erlangen möge. Demgemäß (?) meint der heilige Augustinus, diese Stunde sei gekommen, als er am Kreuze sein „Consummatum est — es ist vollbracht" — sprach und nach jahrelanger äußerlicher Entfremdung sie als seine Mutter von neuem erkannte und dem Jünger empfahl, den er lieb hatte. Indem er so den Anfang und das Ende einer außergewöhnlichen Zeit, in welcher ihr nicht gestattet sein sollte, ihren Einfluß auf ihn geltend zu machen, wie mit einem Markstein bezeichnete, gibt er durch den Gegensatz um so klarer zu erkennen, daß ihr Zusammensein mit ihm und ihre Machtübung die Regel [seines Reiches] sei [1])."

Auch Schegg († 1885), Sechs Bücher des Lebens Jesu I, 117 meint, das Wort: Noch ist meine Stunde nicht gekommen, heiße; „Noch sind wir ferne von jener Stunde, die ich die meine nennen darf, und die darum auch die deine sein wird, die Stunde der Vollendung meines Tagewerkes, wo nichts mehr zwischen uns stehen wird."

Es liegt nahe, die Auffassung, gemäß welcher „Meine Stunde" gleichbedeutend wäre mit „Unsere Stunde," als Vertröstungs-Theorie zu bezeichnen, wie denn Reischl in seiner Anmerkung zu Joh. 2, 4 die Mutter Jesu „anscheinend abgewiesen, in der That nur (auf die Zukunft) „vertröstet" werden läßt.

Den direkten Gegensatz zu dieser — von wenigen vertretenen — Vertröstung oder Verschiebung bildet

1) Die heilige Maria. Ein Sendschreiben an Pusey. Übers. von Schündelen, S. 165. Vgl. auch Spencer Northcote, Maria in den Evangelien. Übers. von Backhaus, S. 155 f.

Digitized by Google

die — sehr geläufige und beliebte — Annahme der Vorschiebung oder Beschleunigung der „Stunde." So sehr beide Theorien sich gegenseitig ausschließen, indem die eine die „Stunde" nicht jetzt, sondern viel später kommen läßt, während nach der andern die für Christus noch nicht gekommene Stunde durch Maria vorgerückt, bezw. ersetzt wird: so haben sie doch das gemeinsam, daß Joh. 2, 4 mehr in mariologischem als christologischem Interesse aufgefaßt und ein dem Evangelisten fremder Gedanke in unsere Stelle hineingelegt wird.

Nicht nur Marienprediger (wie Vieira, Sämtl. Werke, übers. von Schermer Bd. XIII S. 289) und Verfasser von Erbauungsbüchern, sondern auch gelehrte Theologen, und unter diesen nicht etwa nur Dogmatiker, sondern Exegeten von Fach, lehren uns, daß um Mariä willen der „Stunde" vorgegriffen wurde, sei es mit Rücksicht auf ihre mütterliche Autorität oder aus liebevoller Konnivenz, sei es, daß der Menschensohn die Mutter ehren, oder der Sohn Gottes die Bitte des gläubigen Weibes erhören wollte.

Gründlicher kann man den Evangelisten kaum mißverstehen, als wenn Wiseman schreibt: „Aus dem Bericht des hl. Johannes geht augenscheinlich hervor, daß unser Herr das Wunder im Gehorsam gegen seine Mutter wirkte, und um ihretwillen selbst der ihm bestimmten Stunde vorgriff .... Der Sinn der Worte: Et erat subditus illis, zeigte sich in dem Akte, der das verborgene Leben Jesu abschloß, in der Hochzeit zu Kana, in seiner vollen Ausdehnung [1]).

1) The Actions of the New Testament, Essays on various Subjects I, 606—610. Abhandlungen über verschiedene Gegen-

Digitized by Google

Haneberg († 1876) fügt seiner (ganz sachgemäßen) Erklärung von Joh. 2, 4 folgende Bemerkung bei: „Je deutlicher aber auf solche Art Christus sein Amt und seine Erlöserwürde in ihrer Unabhängigkeit von dem mütterlichen Einflusse erscheinen ließ, desto glänzender tritt die Macht der fürbittenden Mutter gerade jetzt hervor, da Christus thut, was sie verlangt. Er hat durch die That gezeigt, wie mächtig die Fürbitte der Mutter sei, da er, ihr folgend, die Schranken und Stunden überschreitet, die ihm der Wille des Vaters und sein Gehorsam gezogen hat“ [1]).

Ist aber eine solche Auffassung haltbar? Ist es denkbar, daß Christus die von Gott festgesetzte Stunde um Mariä willen überschreitet und den Gehorsam oder die Pietät gegen die irdische Mutter dem Willen seines himmlischen Vaters vorzieht?

Während die große Mehrzahl der theologischen und insbesondere der mariologischen Schriftsteller von solchen

---

stände, Regensburg 1854, I, 512. 515. Vgl. Laurent, die heil. Geheimnisse Mariä I, 276, nach welchem „der Sohn Gottes nicht allein in den Arbeiten seines stillen Lebens, sondern auch in den Wunderwirkungen seines öffentlichen seiner Mutter unterthan sein wollte“ (!!).

1) Evangelium nach Johannes I, S. 175. Haneberg stimmt hier auffallend mit Photius überein, der in seinen Amphilochia, quaest. 45, n. 5, ed. Oikonomos p. 91, die pietätsvolle Rücksicht gegen die Mutter mächtiger nennt, als die rechte Zeit (καιρός) und durch diese Rücksicht die Gesetze der Kongruenz (τῆς ἀκολουθίας) überschreiten läßt. Zu dem weiteren Satze Hanebergs (S. 157): „Er gewährt die Bitte der Mutter und ehrt sie um so mehr, je weniger er selbst geneigt war, ein solches Wunder zu gewähren“, vergleiche Cyrill. Alexandr. In Johannis Evang. c. 2, 4.

Digitized by Google

Skrupeln unberührt bleibt [1]), haben einzelne Vertreter der Beschleunigungstheorie den Ausweg ersonnen, daß der Wunsch, die Bitte Mariä nicht nur von Ewigkeit vorausgesehen, sondern in die göttliche Vorherbestimmung aufgenommen sei, so daß Christus, indem er das Wunder beschleunige, mit dem Wunsch der irdischen Mutter zugleich den Willen des himmlischen Vaters erfülle. Vernehmen wir Fr. X. Patrizi [2]) zu Joh. 2, 4: »In eius (Matris) gratiam Deus aliter decreverat ac decrevisset, si ipsam non intercessuram esse praevidisset; ita ut eius voluntas ut vocant, antecedens fuerit, ut nondum miracula faceret, voluntas vero consequens, ut in matris gratiam iam faceret. Qui pie opinantur, precibus Virginis redemptionis nostrae tempus anticipatum, habent in hac re quo sententiae suae pondus adiciant«.

In den Fußstapfen Patrizi's auch hier wandelnd, sagt Corluy [3]): »Hoc loco hora mea est tempus quod, praescindendo a petitione matris, praefinitum erat ut Jesus per miracula patrata tamquam Filius Dei clararesceret. Absolute quidem venerat hora eius, siquidem statim postea miraculum petitum fecit«.

Ganz anders faßt der hl. Chrysostomus die Überschreitung der „Stunde" oder die Beschleunigung des Wunders auf. „Warum hat Christus mit den Worten: Noch ist meine Stunde nicht gekommen, die Mutter abgewiesen und dann doch gethan, was sie gesagt? Vor allem deshalb, um den Gegnern und denen, die ihn

1) Vgl. Liter. Rundschau 1890, 293.

2) In Joannem Commentarium. Romae, 1857, p. 30.

3) Commentarius in Evangelium S. Johannis. Ed. II. Gandavi 1880, p. 64.

Digitized by Google

einer Stunde unterworfen glaubten, einen hinreichenden Beweis zu geben, daß er keiner Stunde unterworfen sei. Denn wie hätte er sonst, ohne daß die rechte Stunde gekommen war, thun können, was er gethan? Dann aber auch, um seine Mutter zu ehren" [1]).

Daß Theophylakt sich die Gedanken des Chrysostomus zu eigen macht, bedarf kaum der Erinnerung. Aber auch Canisius [2]) legt dem Heiland die Gesinnung unter: »Tibi tamquam matri in vera fide petenti, quaerenti, pulsanti deferam, tuae voluntati morem geram, qui temporibus dominari possum, et subici non debeo«, während Gams [3]) mit Berufung auf Chrysostomus (Homil. 22 in Joh.) schreibt: „Dennoch vollbringt er den Wunsch seiner Mutter, weil dieser Wunsch mit dem Willen des Vaters übereinstimmte".

Wieder andere Erklärer bringen die Stunde, bezw. Bitte der Mutter, mit der Stunde des Vaters oder Christi ohne Annahme einer Beschleunigung

1) In Joh. Homil. 22 (al. 21), n. 1. Vgl. in Matth. Homil. 44 (al. 45), n. 2, wo Chrysostomus die Mutter Jesu wegen ihrer voreiligen Bitte durch Christus zurechtgewiesen, aber dessenungeachtet ihren Wunsch rücksichtsvoll erfüllt werden läßt. — Tiefer als Chrysostomus bespricht der hl. Athanasius die Zurecht- und Zurückweisung der Mutter im Verhältnis zur sofortigen Wunderwirkung. Das ἐπέπληττε τῇ μητρί gilt ihm als Beweis der menschlichen, das εὐθὺς τὸ ὕδωρ οἶνον ἐποίει als Zeichen der göttlichen Natur Christi; also *affectus* humanus, *effectus* divinus. Orat. III contra Arianos n. 41. Vgl. die (nicht ganz zutreffende) Anmerkung Newman's, Select Treatises of S. Athanasius, P. II, Oxford 1844 (New Edition 1877) p. 458.

2) De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta Libri quinque. Ingolstadii, 1577, 462.

3) Johannes der Täufer im Gefängnis. Tübingen, 1853, S. 118.

Digitized by Google

oder Vorrückung in Einklang. „Noch ist meine Stunde nicht gekommen," würde demnach heißen: „Nicht in diesem Augenblicke, in welchem du mich bittest, aber bald, im nächsten Augenblicke ist die Stunde da, in welcher nach ewigem Ratschluß deine Bitte durch meine Machtvollkommenheit erfüllt wird." »Habuit ergo«, sagt Lucas Brugensis [1]) († 1600) »divinum decretum, ut in his nuptiis ad flagrantem fide et caritate intercessionem Mariae matris, postquam innotuisset praesentibus omnibus defectus vini, Christus ordiretur signorum operationem.« Aehnlich Bernardinus a Piconio [2]) († 1709): »Unde Christus addit: Nondum venit hora mea. Quasi diceret, non dum venit hora operandi miraculum, quam in sua et in mea Pater meus caelestis posuit potestate, ut his nuptorum necessitatibus subveniam; veniet, et non tardabit illa hora mea, qua tuam et meam sentiant tutelam.« Nüchterner lautet die Erklärung des Toletus [3]) († 1597): »Nondum, inquit, venit hora mea. Nondum est opportunitas mea: ubi placitum Patris advenerit, hoc sum opus facturus. Faciam ergo quod petis, sed opportuno tempore, et cum venerit hora mea . . . At Christus Dei Filius omnia et singula tempora in sua potestate habens, certa potuit eligere momenta, quibus divina opera pro sua voluntate certis horis atque momentis exercebat. Hac igitur de causa horam suam dicit: »Nondum venit hora mea, in qua

1) In sacrosancta quatuor Christi Evangelia Commentarius. Antverp. 1606, p. 942.

2) Opera omnia, Paris 1870, T. II, p. 429.

3) In Sacrosanctum Joannis Evangelium Commentarii. Colon. Agripp. 1599, p. 196 sq.

Digitized by Google

secundum meam aeternam dispositionem hoc opus facere decrevi.«

Das unverrückte Festbleiben der vom Vater, bezw. von Christus selber bestimmten Stunde bietet gegenüber der „Beschleunigung" den exegetischen Vorteil, daß das dem *οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου* vorausgehende *τί ἐμοὶ καὶ σοί* nicht entweder ignoriert oder gewaltsam interpretiert zu werden braucht. Lassen wir hier noch den jüngern Jansenius[1]) († 1638) zu Worte kommen: »Quid (ergo) mihi et tibi est, id est, quid mihi tecum in hoc negotio, non absolute, sed quantum ad horam faciendi quam Pater, qui omnia tempore suo facit, in sua notitia et potestate collocaverat. Quae hora, quia ad nullius instantiam praeveniri debuit, hinc festinatio matris erat adhuc importuna, ut notat Ambros. Serm. 16 (nicht 26) in Psalm. 118, et ante eum Iren. libro III, c. 18. Nam istam rationem dicti sui reddit ipse Dominus: Nondum venit hora mea, a Patre scilicet praecognita, praefinita, ut idem Irenaeus, quae merito praeferri debebat horae, quae placuerat matri. Itaque non repulit, sed distulit[2]) matrem, meritoque precibus eius satisfecisse putari debet, quia dicendo, nondum, tempus quidem miraculi non adesse, sed tamen mox adfuturum insinuat.«

Immerhin kommt diese Beziehung des *τί ἐμοὶ καὶ σοί* auf die Zeit, in welcher das „von Maria erbetene Wunder" geschehen konnte und sollte, dem Sinne

1) Tetrateuchus, Lugduni 1667, p. 439.

2) Vgl. Bisping, Erklärung des Evangeliums nach Johannes, 1865, zu Joh. 2, 4: „Jesus weist die Bitte seiner Mutter nur der Zeit, nicht dem Inhalt nach zurück".

Digitized by Google

des Evangeliums näher, als die Annahme, es handle sich bei diesem Wort um eine »simulata reprehensio« (Maldonat), und Christus wolle nur die Umstehenden, bezw. uns, belehren, daß in seinem Reiche und Berufe keinerlei Rücksicht auf natürliche Verwandschaft gelte. »Utquid sic respondebat prius? Utique propter nos, ut conversos ad Dominum iam non sollicitet carnalium cura parentum, et necessitudines illae non impediant exercitium spirituale.« So der heilige Bernhard[1]), welchem Cornelius a Lapide († 1637) zustimmt[2]), und mit welchem Contenson[3]) († 1674) u. a. übereinstimmen.

Also Christus lehrt, daß die Rücksicht auf natürliche Verwandschaft in seinem Reiche keine Stätte habe, und wirkt unmittelbar darauf sein erstes Wunder aus Liebe zu seiner Mutter!

Dieser augenscheinliche oder doch anscheinende Widerspruch zwischen Wort und That wird nicht dadurch überwunden, daß man wie Maldonat (p. 467) zwischen »respectus carnis« und »respectus caritatis« künstlich unterscheidet.

Von dem an sich ganz richtigen Gedanken ausgehend, daß jede Rücksicht auf Fleisch und Blut, jedweder „Nepotismus", dem Berufe des Messias und dem Geist des

1) Serm. II in Dominica I. p. Oct. Epiphan., n. 5.

2) Commentarius in Evangelia, Venet. 1717, p. 210 (Joh. 2, 5).

3) Theologia Mentis et Cordis, l. X. diss. 6 (Mariologia), Lugd. 1681, VI, 780: »Nec illam Christus responsione obiurgare voluit, quam facto honoravit; sed docere voluit in miraculis patrandis se non habere acceptionem personarum, et in Apostolicis muniis exercendis non esse habendam rationem carnis et sanguinis«.

Digitized by Google

Evangeliums fremd sei, haben andere die „Mutter“ verlassen und sich für das „Weib“ entschieden, so daß nicht die liebende und geliebte Mutter vom Sohne, sondern das gläubig hoffende Weib von Gott erhört wird. Hier ist vor Allen Jos. Grimm zu nennen, der zuerst in seiner Schrift: Die Einheit der vier Evangelien (S. 626 ff.), und dann ausführlicher in seinem „Leben Jesu“ (II, S. 250 ff.) die Idee von der „Erhörung des Weibes“ vertreten hat.

Nach Grimm's Auffassung weist Christus mit dem Worte: Was hast du mit mir zu schaffen? die Mutter als solche zurück und beruft sich auf den für ihn ausschließlich maßgebenden Willen seines Vaters. „Was fällt dir ein, dich an mich zu wenden? eine solche Bitte zu stellen? Wir haben beide jedes andere Rücksichten: du magst allerdings dem Zuge deines Herzens folgen, ich muß auf den Vater achten: es steht nicht bei mir, deine Bitte zu erfüllen! (S. 259.) Der Messias hat keine „Mutter“ mehr; darum gilt auch seine Erwiderung nicht der Mutter, sondern nur dem „Weibe.“ Aber was der Sohn der Mutter versagen muß, eben dies mag der Messias etwa dem „Weibe“, der gläubig vertrauenden Frau zu Gefallen thun? Nein, sagt uns der Heiland selbst: Meine Stunde ist noch nicht gekommen. Er weiß die Stunde, der er gehorsam entgegensieht . . . . längst im Ratschlusse des Vaters ruhend und festgestellt. Und diese Stunde . . . weist nach Jerusalem hinauf, in den Tempel . . . Das Fest ist nahe, da der Messias um dieser Stunde willen hinaufzuziehen gedenkt. Hat darum die Mutter . . . einen Mißgriff gethan? So wenig, als sie eine Fehlbitte thut . . . . Sie weiß, daß der Sohn

Digitized by Google

ihr entrückt ist, daß sie kein Recht mehr auf ihn, gewissermaßen keinen Sohn mehr hat: sie hat ja selbst auch dieses Opfer gebracht. Sie weiß, daß ihr Sohn ausschließlich nur mehr unter einem höhern Willen steht: dies alles weiß sie und anerkennt sie, aber sie stellt ihre Bitte, stellt alles vertrauensvoll ihrem Sohne, dem himmlischen Vater selbst anheim, und gerade durch dieses demütige Vertrauen findet die Mutter Erhörung, zieht sie die vom Vater festgesetzte „Stunde" gewissermaßen vor der Zeit in die Erscheinung nieder. Die Abweisung der Mutter lautet entschieden genug, aber mit der bedeutsamen Motivierung: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen", d. h. der Vater will es nicht! Und die Mutter? Sie trifft, als sei sie gewiß, daß ihre Bitte erhört werde, Anstalt für ein Wunder. . . . . Eben in diesem „Anstalt-Treffen" von Seite der Mutter äußert sich die himmelstürmende Gewalt ihres Vertrauens. . . . Die scheinbar so einfachen Worte, womit Maria „Anstalt trifft", bezeichnen einen der erhabensten Augenblicke ihres Lebens. Soeben hat der eigene Sohn von der Mutter sich losgesagt. Damit er der Messias, der Welterlöser werde, muß er auch das Opfer der Mutter bringen, und er bringt es. Und die Mutter, daß sie eines solchen Sohnes würdig sei, muß das Opfer mitbringen . . . . sie muß, mit dem Sohne, sich selbst dem Vater zum Opfer bringen. Das thut sie in diesem Augenblicke. Demütig läßt sie sich als „Mutter" abweisen und tritt zurück unter die andern „Frauen", aber als solche bewahrt sie das gleiche unerschütterliche Vertrauen zum Messias, zum „Vater": ihr Befehl an die Diener ist einzig die Sprache des „gläubigen Weibes." So tritt die Mutter im ersten Augenblicke, da der Sohn

Digitized by Google

sein messianisches Amt eröffnet, an die Spitze aller Frauen und erscheint im Glanze eines sittlichen Adels, des Glaubens an den Messias, der völligsten Selbsthinopferung an den Vater, der ihren Glanz als Mutter Gottes fast noch überstrahlt. Und der Messias — als ob die Abweisung der Mutter ihn gereute, erfüllt deren Bitte, wirkt das Wunder, d. h. genauer, der Vater erhört die Bitte und will, daß der Sohn, zum Lohn so demütiger Hingebung, den Wunsch der Mutter erfülle, durch ein Wunder sich früher als Messias, in seiner Herrlichkeit enthülle, als es an und für sich im Ratschlusse des Vaters gelegen war. Was der Sohn der Mutter nicht gewähren konnte, sollte der Messias dem „Weibe" um ihres Glaubens willen nicht versagen. So gewinnen wir die Jungfrau in einer Stellung, in einem bestimmenden Einflusse auf die Eröffnung des messianischen Reiches, der ihrer Würde als Mutter Gottes einzig entspricht." (S. 260—263). Quod erat demonstrandum.

Jeder besonnene Exeget wird in dieser Erklärung Grimm's „nichts anderes erblicken können, als eine verkünstelte Lösung einer künstlich geschaffenen Schwierigkeit [1])." Trotzdem hat die Grimm'sche Hypothese beträchtlichen Anklang gefunden und erfreut sich bis zur Stunde großen Beifalls. Der Einfluß derselben zeigt sich u. a. in der bereits wiederholt erwähnten Schrift von Al. Schäfer, Die Gottesmutter in der hl. Schrift, 1887, S. 209 ff. (in dem Abschnitt: Maria — die Mittlerin [2]),

1) Keppler, Liter. Rundschau 1888, Nr. 9, S. 262.

2) Vgl. desselben Verfassers Abhandlung: der Anfang der Wunder Jesu und die Mittlerschaft der Gottesmutter, Linzer theologisch-praktische Quartalschrift, 1885, 761 ff.; 1886, 56 ff. und 342 ff.

Digitized by Google

sowie in neuern Erscheinungen der homiletischen [1]) und sonstigen Erbauungs-Litteratur [2]).

Nahe verwandt mit der Grimm'schen Auffassung ist H. Koelling's Erklärung von Joh. 2, 4 in seiner „exegetisch-christologischen Studie Jesus und Maria," 1875, S. 75—125, nur daß Koelling an Stelle des „Weibes" die „Magd des Herrn" setzt und mehr das pädagogische, als das intercessorische Moment im Auge hat. „Das Wort τί ἐμοὶ καὶ-σοί hat nicht bloß das alte Verhältnis zerstört, sondern gleichzeitig das neue erbaut, der Maria nicht allein die bisherige Liebesgemeinschaft gekündigt, sondern sie alsobald eingewiesen in die Liebe, die Christum nicht mehr kennt nach dem Fleisch, hat nicht nur der Mutter den Sohn genommen, sondern ihr an seiner Hand augenblicklich den Heiland gegeben" (S. 99 ff.). „Die Mutter ist von dem Sohne gelöst. Die Mutter ist gestorben. Ihr Platz ist leer. An ihre Stelle tritt die Magd Jesu, die den vollen, ganzen Glauben an den Herrn hat. Maria ist gerettet und der Geretteten Erstling" (S. 117). — „Sie hat unter allen Geretteten den chronologischen Primat, und diese unverwelkliche Krone hat ihr des Sohnes Liebe auf das Haupt gesetzt, indem er sprach: τί ἐμοὶ καὶ σοὶ, γύναι; Wem will nun dies Wort noch hart klingen?" (S. 118) . . . „Jetzt sagt der Herr zu seiner Mutter: οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου, und bald

1) S. Kieh, Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres, 1883, S. 29 ff., der manche Sätze buchstäblich aus Grimm's „Leben Jesu" herübernimmt.

2) S. Meschler, Das Leben unsers Herrn Jesu Christi des Sohnes Gottes in Betrachtungen, I, 205: „Wollte der Heiland auch der Mutter nicht zu Willen sein, so konnte er doch dem gläubigen und vertrauenden Weibe nicht die Bitte abschlagen".

Digitized by Google

darauf bekennt er thatsächlich: ἰδού, ἤγγικεν ἡ ὥρα (S. 122).

Offenbar leidet auch diese, im Interesse der „himmlischen Pädagogik" (S. 95) ersonnene Theorie von der Erhörung und Rettung der „Magd Jesu" an dem Fehler, daß sie mehr in das Evangelium hinein- als aus demselben herausgelesen ist.

Einen weniger hohen Flug nimmt Karl Fikenscher in seiner „Biblisch-praktischen Auslegung des Evangeliums Johannis"[1]). Mit dem Worte: „Weib, was soll ich mit dir? Meine Stunde ist noch nicht gekommen", weist der Herr Maria zurück; allein es war ihr, wie dem kananäischen Weibe, gerade diese Zurückweisung eine Veranlassung, noch lebendiger auf ihres Sohnes Hilfe zu bauen. Allerdings war die Stunde zu helfen noch nicht da; sie ist überhaupt nicht da, als bis die Not am größten, das Verzagen an menschlicher Hilfe am stärksten und der Glaube am höchsten ist. Allein die Stunde des Herrn war auch sogleich gekommen, weil Maria voll gläubigen Vertrauens zu den Dienern sprach: was er euch saget, das thuet .... Hätte sich Maria wegen der abweisenden Worte des Herrn wankelmütig gezeigt, hätte sie nicht ihr felsenfestes Vertrauen auf Jesu Hilfe in dem unerwarteten Befehle an die Diener klar ausgesprochen, so wäre das Wunder nicht erfolgt."

Der hl. Ambrosius dagegen führt nicht das Wunder selbst, sondern nur das vorzeitige Geschehen desselben auf das vertrauensvolle Gebet zurück. »Aut fortasse vult a nobis admoneri, vult rogari: immo si rogatus fuerit, ante tempus venit .... Jesus quoque qui horam suam venisse negaverat, fecit quod ante

1) 1831, I, S. 105 ff.

Digitized by Google

differebat; nam omnia Deus suo tempore fecit. Quidquid facit, non est extra tempus; sed totum opportunum est, quod fecerit« [1]).

Ganz denſelben Gedanken, daß bei Gott Alles zur rechten Zeit geſchehe, verwendet der hl. Irenäus gerade im entgegengeſetzten Sinne für die Erklärung von Joh. 2, 4. »Nihil enim incomptum atque intempestivum apud eum, quomodo nec incongruens est apud Patrem. Praecognita sunt enim haec omnia a Patre, perficiuntur autem a Filio, sicut congruum et consequens est, apto tempore. Propter hoc properante Maria ad admirabile vini signum, et ante tempus volente participare compendii poculo [2]), Dominus repellens eius intempestivam festinationem, dixit, quid mihi et tibi est mulier? nondum venit hora mea; exspectans eam horam quae est a Patre praecognita. Propter hoc cum saepe vellent eum homines apprehendere, Nemo, inquit, immisit manus ei: nondum enim venerat hora (Joh. 7, 30) apprehensionis, nec tempus passionis [3]) quod praecognitum fuerat a Patre,

1) In Ps. 118 Serm. 16, n. 38.

2) Compendii poculum erklärt ſich einfach durch l. III, c. 11, n. 9: compendialiter (*συντόμως*) ac simpliciter ex aqua — factum est vinum; Haydock überſetzt comp. poc. mit Abkürzungsbecher; wäre nicht „Wunderwein", als Gegenſtück zu Weinwunder, vorzuziehen?

3) Durch »tempus passionis« haben manche, ſelbſt Maldonat und Calmet, ſich verleiten laſſen, dem hl. Irenäus die Beziehung von Joh. 2, 4 auf die Leidensſtunde zuzuſchreiben. Irenäus ſpricht aber nur beiſpielsweiſe von dem tempus passionis und ſubſumiert ſie unter die von Gott feſtgeſetzten „Stunden". — Harvey's ſymboliſche Deutung des compendii poculum auf den euchariſtiſchen Kelch (T. II, 43[6]) iſt durch den Text des Irenäus

Digitized by Google

quemadmodum et Habacuc propheta ait: ‚In eo cum appropinquarint anni, cognosceris, in adventu temporis ostenderis, in eo quod turbetur anima mea in ira, misericordiae tuae memoraberis' (3, 2). Sed et Paulus ait: ‚Cum autem venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum' (Gal. 4, 4). Per quod manifestum est, quoniam omnia quae praecognita erant a Patre, ordine et tempore et hora praecognita et apta perfecit Dominus noster, unus quidem et idem exsistens, dives autem et multus. Diviti enim et multae voluntati Patris deservit, cum sit ipse Salvator eorum qui salvantur, et Dominus eorum qui sunt sub dominio, et Deus eorum quae constituta sunt, et Unigenitus Patris, et Christus qui praedicatus est, et Verbum Dei incarnatus, cum advenisset plenitudo temporis, in quo Filium Hominis fieri oportebat Filium Dei« [1]).

Wir haben dieſe Stelle ohne Abkürzung vorgeführt, weil ſie uns nicht nur die älteſte, ſondern zugleich die beſte Erklärung von Joh. 2, 4 zu enthalten ſcheint. Reithmayr († 1872) giebt die Auffaſſung des Irenäus, die er in ſeinen Vorleſungen „die allſeitig entſprechende und vor allen gelungenſte" nannte, kurz und bündig mit den Worten: „Wo die Mutter (Joh. 2, 3) zu Kana ihn drängt, berichtigt er ſie: „Weib, was iſt mir und dir?

ebenſowenig motiviert, als ſeine bei den Haaren herbeigezogene Polemik gegen die römiſche Kirche in der Anmerkung zu »intempestivam festinationem« (T. II, 88). Die bei der Mutter Jeſu ganz begreifliche und verzeihliche »intempestiva festinatio« involviert ſicher auch in den Augen des Irenäus keine Schuld. — Vgl. noch die Anmerkung des Bruno Brunus zu dem temere der 23. Homilie des Maximus von Turin (Migne P. lat. 57, 274).

1) Adv. Haeres. l. III, c. 17, n. 7, ed. Harvey (= Grabe l. III, 18; Massuet, Migne, Stieren l. III, c. 16, 7).

Digitized by Google

meine Stunde ist noch nicht gekommen", sie erinnernd, wie er verschieden von ihr, gebunden von dem höhern Willen, seine Handelnszeit von Gott dem Vater zu gewärtigen, nicht aber sich selbst zu nehmen habe" [1]).

Somit wäre „meine Stunde" gleichbedeutend mit der vom Vater festgesetzten Stunde [2]); die Bestimmung des Vaters ist die Stunde des Sohnes. „Der Wille des Vaters ist allein maßgebend und entscheidend" [3]). Vor diesem Willen des Vaters, vor der Stunde Gottes, verschwindet jede andere Rücksicht. Weil Christus mit unverbrüchlicher Hingebung sich an die Stunde des himmlischen Vaters hält, giebt es für ihn keine Stunde der irdischen Mutter, zumal nun die Zeit für immer vorüber ist, in welcher der Menschensohn als solcher den Eltern „unterthan sein" (Luk. 2, 51) konnte und sollte. War ja doch selbst für den zwölfjährigen Knaben die Rücksicht auf den Willen, auf jeden Wink seines himmlischen Vaters so entscheidend, daß er — ohne daß es seine Eltern wußten — „im Hause seines Vaters" zurückblieb [4]). Wie Christus damals an die vom himmlischen Vater ihm angewiesene Stätte (Raum, Ort) sich gebun-

1) Kirchenlexikon, 1. Aufl. VI, 841 (Artikel Maria).

2) »Son heure, c'est-à-dire l'heure marquée par son Père«. Le Nouveau Testament — par M. l'abbé A. Crampon. Tournai 1885, Note zu Joh. 2, 4.

3) Schanz, S. 146.

4) Es beruht auf einem naiven Mißverständnisse des Buchstabens und Geistes des Evangeliums, wenn Koelling, S. 77 schreibt: — „ja der die Pflicht des Gehorsams gegen seine Mutter über alle andere Pflicht zu stellen schien, also daß er dort im Tempel gegen die erkannte innere Notwendigkeit zu bleiben *ἐν τοῖς τοῦ πατρός* sich willig fügte, da seine Mutter ihn zum Aufbruch nach Nazareth mahnte".

Digitized by Google

den fühlte, so hielt er in Kana sich genau an die von oben ihm vorgezeichnete Stunde (Zeit). Wer jemals das Verhältnis und Verhalten Christi gegenüber seinem himmlischen Vater gründlich nach dem Evangelium studiert hat [1]), wird in dem Worte *τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου* nichts anderes sehen können, als die für den Messias ganz selbstverständliche Hinweisung auf den allein maßgebenden Willen Gottes, auf die vom Vater festgesetzte Stunde.

Da auch in exegetischen Fragen es mehr auf die Strenge, als auf die Menge ankommt, und die Stimmen nicht so fast zu zählen, als zu wägen sind, thut es der von uns acceptierten Erklärung keinen Eintrag, wenn sie von verhältnismäßig nur wenigen ohne jedwede Abschwächung vertreten wird. Ganz in unserm Sinne spricht sich u. a. der große Bibelforscher Benedictus Arias Montanus († 1598) in seiner Note zu Joh. 2, 4 aus: »Non est, inquit, commissa mihi signorum edendorum auctoritas ad humanae voluntatis obsequium, sed ad divini consilii probationem: in iisque rebus ostendenda est, quibus consilium illud confirmari ac demonstrari expedierit; estque certum tempus ad eam rem constitutum, quod ex Dei Patris praescripto observem. Itaque secuturus sum Patris decreta in hominum salutem, non autem hominum voluntates nudas, etiam carissimorum et proximorum secundum carnem« [2]).

1) S. Matth. 12, 46—50; Mark. 3, 31—35; Luk. 8, 19—21, dazu Luk. 11, 27. 28.

2) Elucidationes in quatuor Evangelia, Antverpiae 1575, p. 282. Treffend sagt auch Weinhart, das Neue Testament; zu unsrer Stelle: „Nicht der Wille seiner irdischen Mutter, sondern nur der Wille seines himmlischen Vaters soll den Heiland be-

Digitized by Google

Man kann die Erhabenheit des messianischen Amtes Christi über jede Rücksicht auf Fleisch und Blut kaum stärker ausdrücken, als Bourdaloue in seinem ersten Sermon sur l'Assomption de la Vièrge es thut: »Le grand principe de cet Homme-Dieu fut de n'avoir jamais d'égard à la chair et au sang. De là vient que quand Marie le pria de faire un miracle aux noces de Cana, bien loin de marquer qu'il eût en cela pour elle de la déférence, il parut la traiter avec une espèce de rigueur, en lui répondant que, pour ces sortes d'actions absolument et essentiellement divines, comme celle-là, il n'y avait rien de commun entre lui et elle: Quid mihi et tibi est, mulier«? [1]). Im zweiten Teil desselben Sermon aber wird der nüchterne Schrifterklärer vom überschwänglichen Marienprediger abgelöst: »Elle pouvait bien alors engager son fils à faire des miracles; elle obtenait bien de lui qu'il changeât les lois de la nature, qu'il forçât en quelque sorte celles de la Providence, qu'il convertît de l'eau en vin« [2]).

Aber — kann man fragen — fordert nicht der

---

stimmen, sein erstes Wunder zu thun . . . darum weist der Heiland die Bitte seiner Mutter zurück".

1) Oeuvres complètes, Bar-le-duc, 1871, III, 239.

2) III, 243. — So hatte Lohmann S. J. in der 1. Auflage seiner Schrift: Das Leben unsers Herrn und Heilandes Jesus Christus, 1885, S. 24 sich mit der ganz korrekten Anmerkung (zu Joh. 2, 4) begnügt: „Der Heiland erinnert seine Mutter daran, daß . . . er in seinem messianischen Berufe alle Bande des Blutes hintansetzen und sich allein durch den Willen seines himmlischen Vaters leiten lassen müsse"; in der 2. Auflage aber, 1889, S. 47[1] finden wir als neuen Zusatz: „Maria aber hatte durch ihr großartiges Vertrauen dieses Wunder erlangt und so den Glauben der Jünger und somit der Kirche vermittelt".

Digitized by Google

nächste Zusammenhang des Evangeliums gebieterisch dazu auf, eine Ausgleichung zu versuchen? Christus spricht: Meine Stunde ist noch nicht gekommen, und unmittelbar darauf ist die Stunde da; er sagt: Was habe ich mit dir gemein (zu thun)? und im nächsten Augenblick ist das geschehen, was Maria wünschte [1]).

Es sei gestattet, unsere Antwort auf diese Frage in die Form eines Beispieles zu kleiden.

Denken wir uns einen hohen Beamten, etwa einen Gesandten, dem seine Mutter, kurz vor einer wichtigen Sitzung, eine das Wohl des Landes oder Reiches berührende Angelegenheit empfiehlt. Er erwidert: „Gute Frau, es verträgt sich nicht mit meinem Amte, nach deinen Herzenswünschen mich zu richten; für mich sind einzig und allein die Instruktionen meiner Regierung maßgebend. Noch ist deren Weisung nicht an mich gekommen;

1) Es gibt Lösungsversuche, welche höchstens in einer Fußnote — als Curiosa — Erwähnung verdienen. »Non mihi tempus advenit (supervenit), id est certe advenit«. Ephraem, Evangelii concordantis Expositio, ed. Moesinger, Venet. 1876, p. 53; cf. not. 2: »non opus est ut tempus meum veniat, quia iam adest, et continuo adest«. — „Meine Stunde ist noch nicht für die andern gekommen, wohl aber für dich". Grou, das innere Leben Jesu und Mariä, Münster 1858, S. 265. — „Warum befiehlst du — ich muß dir gehorchen. . . Ich werde thun, aber du schweige, denn meine Stunde ist noch nicht gekommen". Paulus Cassel, die Hochzeit zu Cana theologisch und historisch in Symbol, Kunst und Legende ausgelegt, Berlin 1883, S. 90. Derartigen „Erklärungen" gegenüber dürfte das Urteil des anonymen Verfassers der Schrift, der christliche Glaube und die menschliche Freiheit, 1. Teil, 1880, S. 120, kaum übertrieben scheinen: „So gröbliche Versündigungen gegen die elementarsten Interpretationsregeln, wie sie, in ungezählter Menge, hier (auf dem Gebiet der Schriftauslegung) zum Himmel schreien, sind in keiner der Profanwissenschaften auch nur ausnahmsweise erhört worden".

Digitized by Google

sie kann jeden Augenblick da sein; ich werde und muß thun, was mir die Ordre vorschreibt." Gesetzt nun, daß im nächsten Moment die erwartete Instruktion eintrifft und mit dem Wunsch der Mutter formell übereinstimmt: wer will im Ernst behaupten, daß der Gesandte sich mit Unrecht auf die „noch nicht gekommene Stunde" berufen, oder daß er nachträglich doch nach dem Wunsche seiner Mutter sich gerichtet habe?[1])

Wie man immer das Verhältnis von Joh. 2, 5 zu Joh. 2, 4 sich zurechtlegen, was man immer zwischen die beiden Verse hineinlesen mag[2]): die Thatsache bleibt

1) Omne simile claudicat: während der Gesandte die ihm vorher nicht bekannten Instruktionen abwarten und erfüllen muß, will der Sohn Gottes in Hinsicht auf Werk und Stunde sich genau an die ihm bekannten Wege und Bestimmungen seines himmlischen Vaters halten. Im Sinne dieser Willensübereinstimmung gilt das Wort: „Nichts kann der Sohn von sich selber thun, außer was er den Vater thun sieht. . . Ich kann nicht von mir selbst aus etwas thun" (Joh. 5, 19. 30). Nur unter der Voraussetzung der gewollten und erkannten Übereinstimmung mit dem Vater ließe sich mit Bernhard Weiß, Leben Jesu I, 366, sagen, daß Jesus „warten mußte (besser: wollte), bis der göttliche Wink ihn helfen hieß". Vgl. die kurze Note des Vatablus († 1547) zu Joh. 2, 4: »Quid est mihi tecum commune, ut agendorum me admoneas? Scio quae sunt legationis meae, et quo tempore agenda«. Bibliorum Sacrorum Tomus II, Salmant. 1584, p. 45. Natalis Alexander († 1724) hat in seiner Expositio litteralis et moralis Sancti Evangelii Jesu Christi sec. quatuor Evangelistas, Paris 1703, p. 1221, die Erklärung des Vatablus fast buchstäblich wiederholt: »Haec res nihil ad te: mea est, non tua. Scio quae legationis meae sunt ac ministerii, et quo tempore agenda«. — Damit fällt der Grund weg, auf welchen hin J. H. Scholten († 1885), Het Evangelie naar Johannes kritisch historisch onderzoek. Leiden, 1864, S. 230 die „Unwahrscheinlichkeit des Wunders" behauptet.

2) Während Godet, S. 210, wie früher Tholuck (3. Ausg.

Digitized by Google

zu Recht bestehen, daß Maria nicht als „Gebieterin ihres Sohnes" über die Stunde Christi verfügt, sondern als „Dienerin des Herrn" sich in die Stunde Gottes gefügt hat.

Aber verstößt unsere Exegese nicht gegen die alleinberechtigte „katholische Erklärung," und gegen die „Ueberzeugung der Kirche" [1])? Ist es nicht fast stereotyp gewordene Lehre neuerer Dogmatiker [2]), daß Christus sein erstes Wunder auf die Fürbitte Mariens, d. h. um dieser Fürbitte willen [3]), gewirkt habe?

Darauf erlauben wir uns Folgendes zu antworten: Niemand ist berechtigt, in Bezug auf Joh. 2, 4 von einer specifisch „katholischen Erklärung" zu sprechen, oder mit Berufung auf die „Ueberzeugung der Kirche" die wissenschaftliche Freiheit des — nur an die wirkliche Glaubens-

1831, S. 71) ein „vom Evangelisten vielleicht übergangenes" Wort Christi voraussetzt, behelfen andere sich mit der Annahme, daß Maria „durch eine innere Erleuchtung von seinem (Christi) Vorhaben unterrichtet" worden (Klee, Commentar, 1829, S. 96), oder an der „freundlichen Miene" (Lampe, Commentarius T. I, 1725, 505), oder »vocis tono, aut nutu oculorum« (Calmet zu Joh. 2, 5) die Erfüllung ihres Wunsches erkannt habe. Für P. Didon, Jésus-Christ T. I, 189, genügt es, daß »le coeur maternel est d'une pénétration exquise«. Dagegen wittert Wahle, zu Joh. 2, 5, „ein voreiliges und unberechtigtes Eingreifen in Jesu Plan".

1) Al. Schäfer, Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift 1885, S. 762 und 763.

2) Hurter, Medulla theologiae dogmaticae, 1880, p. 454; Scheeben, Handbuch der kathol. Dogmatik III, 1, 1882, S. 458; Katschthaler, Theologia dogmatica V, 1888, p. 232; Kurz, Mariologie, 1881, S. 431; Hettinger, Apologie des Christentums, 5. Aufl. II, 1, 1879, S. 548. Eine rühmliche Ausnahme bildet Simar, Lehrbuch der Dogmatik, 2. Aufl. 1887, S. 435.

3) Post hoc, ergo propter hoc!

Digitized by Google

lehre gebundenen — katholischen Exegeten zu beeinträchtigen. Was aber die Dogmatiker betrifft, so wäre u. E. dringend zu wünschen, daß dieselben gerade im Gebiete der „Mariologie" sich viel strenger, als es gegenwärtig zu geschehen pflegt, an die Gesetze und Resultate der wissenschaftlichen Exegese halten würden.

Die katholische Lehre von der Macht der Fürbitte der hl. Jungfrau wäre nur dann etwa in Gefahr, wenn sie, statt durch die Communio Sanctorum und die caelestis propinquitas (Augustin. Epist. 243, n. 9), ausschließlich durch Joh. 2, 1 ff. begründet werden müßte[1]).

Indem unsere Auffassung von Joh. 2, 4 die Würde des Erlösers in ihr volles Licht zu stellen sucht, fällt auf die hl. Jungfrau kein anderer Schatten, als der durch die himmlischen Dinge naturnotwendig in die Region des irdischen Lebens hereingeworfen wird.

---

1) Bei den mystischen Auslegungen des hl. Gaudentius von Brescia, Serm. 9 (Migne, P. lat. 20, 901 sq.), des Pseudo-Augustinus, Serm. 92 Append., des hl. Bernhard l. c. n. 4, der hl. Hildegard, Expositio Evangeliorum, In Dominica II. post Epiphaniam (Pitra, Analecta Sacra VIII, 261 sqq.) u. a. handelt es sich im Grunde nur um „Reflexerscheinungen", d. h. der Text des Evangeliums dient als Folie für die Illustrierung von Ideen, die unabhängig von Joh. 2, 1 ff. sich gebildet hatten (vgl. Lehner, Marienverehrung, S. 198). — Les extrêmes se touchent. Die rationalistische Exegese führt die „beziehungsreiche Allegorie" auf den „Verfasser des Evangeliums" selbst zurück. S. Holtzmann, Johannesevangelium S. 46 f.

Digitized by Google

3.

Über den Verfasser des Buches de mortibus persecutorum.

Von Prof. Dr. **Belser.**

Die von Brandt in Heidelberg angekündigte Untersuchung über den Verfasser der mortes ist in den Sitzungsberichten der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien unter dem Titel „über die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Laktantius und des Buches de mortibus persecutorum" erschienen. Darnach hat nicht etwa, wie man gerade in der letzten Zeit ziemlich allgemein annahm, Laktanz, der Verfasser der Institutionen und der Epitome 2c., die mortes geschrieben, sondern ein unredlicher Advokat, der in Nikomedien lebte und vielleicht ein Schüler des Laktanz war. Dieser Advokat brachte am Ende des Jahres 314 oder wahrscheinlicher in der ersten Hälfte 315 seine über das Lebensende der christenverfolgenden Kaiser komponierte Schrift mit dem Titel de mortibus persecutorum anonym ins Publikum. Wegen der zahlreichen Uebereinstimmungen und Aehnlichkeiten, welche man bald in dem Buche im Vergleich mit den echten Schriften des Laktanz, namentlich den Insti-

Digitized by Google

tutionen und der Epitome, entdeckte, sah man den Laktanz als den Verfasser desselben an und setzte den Namen des gefeierten Schriftstellers dem Titel des Büchleins hinzu; aus dem richtigen und vollen Namen ist in der Handschrift, in welcher uns die mortes erhalten sind, das verderbte »Lucii Cecilii« geworden.

Es sei hier zuerst ausgesprochen, daß Brandt mit großer Findigkeit alles eruiert und in geschickter Gruppierung ans Licht gestellt hat, was die Ueberzeugung von der Abfassung des Buches de mortibus durch den christlichen Cicero zu erschüttern geeignet ist. Er prüft hauptsächlich die chronologischen Verhältnisse des Schriftstellers, sodann längere Parallelen zwischen den mortes und den als echt anerkannten Schriften des Laktanz, weiterhin die Sprache der mortes im Verhältnis zu der des Laktanz in den authentischen Werken, endlich Gesinnung und Geist des Verfassers der mortes und des Laktanz; und auf Grund solcher Prüfung spricht er dann als Ergebnis aus: die Annahme, Laktanz habe die mortes geschrieben, ist hinfällig. Wir halten diese Annahme trotz der Ausführungen des geschätzten Gelehrten auch heute noch für durchaus richtig. Es wird sich bald Gelegenheit bieten, den Einreden im einzelnen noch eingehendere Berücksichtigung zu schenken; nach dem beschränkten Raum, der uns hier zur Verfügung steht, können wir vorerst nur die Hauptargumente Brandts ins Auge fassen.

In einigen Punkten stimmen die Ergebnisse der Forschungen Brandts mit den unsrigen ganz oder teilweise zusammen; diese betreffen 1) Die Entstehungszeit der Institutionen; 2) Die Entstehungszeit der mortes; 3) Die Echtheit und Entstehungszeit der Epitome.

Digitized by Google

ad 1) Die Entstehungszeit der Institutionen.

Die zeitlichen Grenzen, innerhalb deren die Abfassung dieses Werkes liegt, sind einerseits der Anfang der diokletianischen Verfolgung (23. Febr. 303[1]) und andrerseits der Tod des Galerius (Mai 311[2]). In den Tagen des ersten Vorgehens gegen die Christen traten in Nikomedien, wo Laktanz damals als Professor der Rhetorik fungierte, zwei Männer mit Schriften gegen das Christentum auf, ein Philosoph und ein Staatsmann (Hierokles). Das brachte den Laktanz zu dem Entschluß, nicht so fast zur Abwehr der niedrigen, von den beiden Christenfeinden vorgebrachten Beschuldigungen und Verleumdungen als vielmehr überhaupt zur Verteidigung der christlichen Wahrheit ein umfassendes Werk zu schreiben, damit durch eine auch in der Form anziehende Darstellung der christlichen Religionslehren und durch Widerlegung der heidnischen Irrtümer die bis dahin dem Christentum fern stehenden oder feindlich gesinnten Heiden gewonnen und zugleich die Gläubigen selbst in der Wahrheit befestigt würden[3]). In seiner ohne Zweifel im Jahre 304 edierten, de opificio dei betitelten Schrift[4]) kündigt Laktanz ganz bestimmt die Ausarbeitung der Institutionen an. Man darf nun mit gutem Grunde annehmen, daß er die Ausführung seines Planes nicht lange werde hinausgeschoben haben. Jedenfalls 304, wenn nicht schon 303[5]), legte

1) de mort. 12.

2) de mort. 35.

3) inst. V, 2 u. 4; V, 1, 9.

4) Die Abfassung der Schrift in diesem Jahr ergiebt sich mit Sicherheit aus den Andeutungen 1, 1; 1, 7; 15, 6.

5) de opif. dei 1, 1; inst. I, 1, 11.

Digitized by Google

er seine Stelle als Lehrer der Beredsamkeit nieder und so konnte er die litterarische Thätigkeit, zu welcher er sich berufen und hingezogen fühlte, in vollem Umfang ausüben. Als die untere Grenze müssen wir bei Bestimmung der Abfassungszeit der Institutionen das Jahr 311, das Todesjahr des Galerius, ansehen. Dieser Herrscher ist in dem Werk als noch lebend und wirkend erwähnt [1]). Wenn somit die äußersten Grenzpunkte, innerhalb welcher dasselbe niedergeschrieben worden ist, durchaus feststehen, so kann es immerhin fraglich erscheinen, ob der Beginn der Ausarbeitung genau im Jahr 304 und der Abschluß gerade 310, beziehungsweise 311, erfolgte. Nach Brandt (S. 16) machte Laktanz im Jahr 304 Vorstudien für die Institutionen; vielleicht nimmt man indes, da doch ohne Zweifel dieses Jahr über der Fertigstellung der Schrift de opificio dei dahinfloß, richtiger 305 als die Zeit an, in welcher Laktanz die Vorbereitungsstudien betrieb. Uebrigens legen wir darauf nicht allzuviel Wert. Zur Vollendung gelangten die Institutionen nach Brandt im Jahre 307 oder 308. In dieser Beziehung sind wir nicht in der Lage, dem geehrten Kollegen beizustimmen. Der Abschluß erfolgte Ende 310 oder Anfang 311 und im letzteren Jahr die Publikation der Arbeit. Maßgebend sind dabei folgende Erwägungen.

a) Nach dem, was Laktanz selbst in der Einleitung zu seinen Institutionen (I, 1) und am Schluß seiner Schrift de opificio dei (20, 8) sagt, müssen wir urteilen, daß er wenigstens sich die Arbeit, welche ihm durch die Ausführung seines Vorhabens erwachsen würde, nicht leicht oder bloß kurze Zeit erfordernd vorgestellt hat.

1) inst. V, 11.

Digitized by Google

b) Im Hinblick auf den ganz bedeutenden Umfang der Institutionen, auf die Eleganz und Feinheit des Ausdrucks, die bewunderungswürdige Mannigfaltigkeit, Rundung und Fülle der Rede erscheint die Annahme eines Zeitraums von 5—6 Jahren, innerhalb welcher die Arbeit erledigt wurde, als durchaus zutreffend. Man rühmt insgemein etwas einseitig an dem Hauptwerk des Laktanz die Schönheit der Form: diese sei klar, voll, anschaulich und rein, zeige nur wenig Spuren der späteren Latinität; man betont dann bezüglich des Inhalts sehr stark die Unselbständigkeit des Schriftstellers und die Entlehnung der Gedanken aus fremden, heidnischen und christlichen Schriften [1]). Solcher Auffassung gegenüber wird es am Platze sein, an die sachliche Gediegenheit des Werks zu erinnern. Es überrascht uns hier das hohe Maß theologischer Kenntnisse, welches Laktanz, der frühere Heide, langjähriger Dozent der Rhetorik und Laie an den Tag legt. Evident ist die Gründlichkeit des Mannes in der Kenntnis der heiligen Schrift des alten Testaments, dessen Weissagungen über das Leiden und Sterben Jesu er ihrem ganzen Umfang nach mit großem Geschick verwendet hat. Aber auch im neuen Testament ist Laktanz vielleicht besser versiert als manche zu vermuten scheinen; soviel steht jedenfalls fest, daß dem neuen Herausgeber der Institutionen manche Anspielungen auf Stellen der Evangelien, besonders des Johannesevangeliums und der Briefe entgangen sind. Endlich darf man nicht wenige Ausführungen des Autors über Gegenstände der christlichen Moral geradezu als mustergültig be-

1) Vgl. Brandt l. c. S. 16 und 17.

Digitized by Google

zeichnen. In Anbetracht aller dieser Vorzüge der Institutionen, in Anbetracht hauptsächlich des Umstandes, daß Laktanz in diesem Werke als der erste im Abendland eine philosophische Begründung des Christentums versucht und frisch von einer profanen Thätigkeit wegkommend die Verteidigung der christlichen Wahrheit hier zum erstenmal übernommen hat, müssen wir den Schluß ziehen, daß die Fertigstellung der 7 Bücher der Institutionen den Laktanz 5 bis 6 Jahre völlig in Anspruch genommen hat.

c) Dafür spricht auch die Erwähnung einiger Ereignisse in dem Werke, welche erst im Jahre 306 oder 307, teilweise noch später eingetreten sind. Die inst. V, 11, 11 berichtete Verbrennung einer christlichen Gemeinde in Phrygien geschah nach dem Zusammenhang, in welchem der Vorfall von Eusebius [1]) erzählt wird, 306 oder 307. Auf dieselbe Zeit bezieht sich das Referat des Laktanz über die Ausführung der kaiserlichen Verfolgungsedikte inst. V, 11, 8 ff. Es handelt sich hier um die Zeit der Oberherrschaft des Galerius, somit um die Zeit nach dem ersten Mai 305 [2]). In diesem und dem darauffolgenden Jahr trat eine mächtige Steigerung in dem Kampf gegen das Christentum ein [3]). Da nun Laktanz am bezeichneten Orte die Durchführung der grausamen von Galerius nach dem Mai 305 ergriffenen Maßregeln als eine der Vergangenheit, der Geschichte angehörige Sache berichtet, so fällt ja ganz offenbar zum allermindesten 307 als Zeit der Vollendung des Werkes außer

1) hist. eccl. VIII, 11.
2) de mort. 19, 1.
3) Vgl. de mort. 21 ff.

Digitized by Google

Berechnung. Es liegt aber an einer anderen Stelle, IV, 27, 3 ff., welche wir wegen ihrer anderweitigen Bedeutsamkeit unten zur ausführlichen Erörterung bringen werden, ein sicheres Anzeichen dafür vor, daß Laktanz noch im Jahr 310 mit der Ausarbeitung der Institutionen beschäftigt war, so daß Abschluß und Edition derselben im Jahr 311 angesetzt werden muß.

ad) 2) Entstehungszeit der mortes.

In dieser Frage dürfte Brandt annähernd, aber doch nicht ganz richtig entschieden haben. Nach Ebert[1]) ist die Schrift 313 oder spätestens im Anfang des Jahres 314, nach Görres[2]) im September 314 zur Vollendung gekommen. Die Argumentation dieser beiden Gelehrten ist bestechend. In den mortes erscheint, besonders Kap. 1 und 52, Licinius neben Konstantin als Beschützer und Hort des Christentums. Nun kam es aber zwischen beiden Regenten im Sommer 314 zum Bruch; am 8. Oktober 314 fiel zwischen ihnen die Schlacht bei Cibalä (an der Save) und bald darauf eine zweite in der mardischen Ebene in Thrakien vor; Licinius wurde in beiden besiegt. Da von diesen Ereignissen unsere Schrift nicht die leiseste Andeutung enthält, so scheint der Schluß berechtigt, daß dieselbe einige Zeit vor dem Oktober 314 vollendet worden sei. Und doch ist diese Schlußfolgerung gänzlich verfehlt. Denn die mortes enthalten noch Angaben über das Lebensende der Priska (Gemahlin des Diokletian) und der Valeria (Tochter des Diokletian und Gemahlin des

1) Berichte über die Verhandlungen der K. Sächs. Gesellsch. der Wissensch. 1870. S. 124.

2) Philologus, XXXVI, S. 597 ff.

Digitized by Google

Galerius)[1]). Valeria, so berichten die mortes, irrte nach dem Tode ihres Adoptivsohnes Kandidianus noch 15 Monate umher. Wann ist Kandidianus getötet worden? Licinius kam nach der Besiegung des Maximinus Daia nach Nikomedien, wo er am 13. Juni das Mailänder Edikt publizierte. Hierauf folgte er dem fliehenden Daia und kehrte nach dessen Tod, im Hochsommer 313, nach Nikomedien zurück. Jetzt ließ er den Kandidian ermorden, was die Valeria zur Flucht veranlaßte, im August oder September 313. 15 Monate später, somit im Oktober oder November 314 wird sie samt ihrer Mutter Priska in Thessalonich ergriffen und getötet[2]). Demnach müssen die mortes, welche diese Ereignisse erzählen, nach Oktober—November 314 abgeschlossen worden sein. Den Weg zu betreten, welchen Ebert[3]) eingeschlagen, indem er Kap. 51, welches die Hinrichtung der kaiserlichen Frauen berichtet, als Interpolation erklärt, um bei dem Termin 313—314 stehen bleiben zu können, verbietet der Stand der Überlieferung: die Handschrift gibt keinerlei Anhalt zu solchem Vorgehen. Ferner spricht dagegen die Darstellung in dem von Ebert als echt erkannten Schlußkapitel des Buches, wonach Gott das Geschlecht der Jovier und Herkulier mit Stumpf und Stil ausgerottet hat, was nur im Hinblick auf den eben in Kap. 51 erzählten Tod jener Frauen gesagt sein kann. Hier möge noch des Auswegs gedacht werden, welchen Görres[4]) zur Erledigung der gemeinten Schwierigkeit vorgeschlagen

1) de mort. 50 und 51.
2) Vgl. de mort. 39; 41; 48—51.
3) l. c. 124.
4) l. c. 601 f.

Digitized by Google

hat. Er glaubt, das in den mortes berichtete 15monatliche Umherirren der Valeria und Priska „bis auf ein Jahr ermäßigen" zu dürfen, so daß die Hinrichtung derselben in den August und die Vollendung des Buches de mortibus in den September 314 zu verlegen wäre. Solches Verfahren muß angesichts der Genauigkeit und Zuverlässigkeit der chronologischen Angaben unserer Schrift als vollendete Willkür bezeichnet werden. Das Lebensende jener unglücklichen Frauen fällt in den Oktober oder November 314 und sonach der Abschluß der mortes in den Dezember desselben Jahres, nicht wie Brandt will [1]) in die erste Hälfte 315. Die Kunde von diesem Ereignis kam nach Nikomedien sicher in einigen Tagen, und gleich darauf muß das Buch abgeschlossen worden sein. Trotz des bezeichneten Fehlgriffs hat Ebert [2]) ganz richtig den Gedanken ausgesprochen: unmittelbar nach den in ihr zuletzt erzählten Ereignissen ist die Schrift verfaßt d. h. vollendet worden; das zeigt der besonders im letzten Kapitel hervortretende lebhaft freudige Ton, die Aufforderung, Gott Dank zu sagen, den Sieg Gottes zu feiern u. s. w. Daran aber sollte man keinen Anstoß nehmen, daß die mortes zwar das Lebensende der öfter genannten Frauen erzählen, hingegen den mit diesem traurigen Vorfall ungefähr gleichzeitigen Zwist zwischen den kaiserlichen Schwägern Konstantin und Licinius mit Stillschweigen übergehen. Das schon vor Jahren von uns angefertigte Manuskript, dessen Drucklegung nach dem Erscheinen des Textes der mortes beginnen wird, enthält über diesen Punkt folgende Bemerkung: „Einen

1) l. c. S. 114.
2) l. c. S. 124.

Digitized by Google

Verstoß gegen die historische Wahrheit darf man es nicht nennen, wenn in der am Ende d. J. 314 abgeschlossenen Schrift die beiden Herrscher Konstantin und Licinius als gleichgesinnte Schirmherrn der Kirche dargestellt werden, während sie doch im Herbst jenes Jahres mit den Waffen einander gegenüberstanden. Nach Zosimus[1]) lag der Hauptgrund des Zerwürfnisses in der Treulosigkeit des Konstantin, welche eine Ueberschreitung der zwischen beiden Regenten festgesetzten Abmachungen herbeiführte. Eusebius[2]) giebt uns über die Gründe der Entzweiung keinen klaren Aufschluß. Der Historiker betont immer aufs neue die unglückselige Verblendung des Licinius, die geheimen Machinationen desselben gegen Konstantin, mit welchem er gleichwohl in offenen Krieg zu geraten sich gescheut habe. Indes finden sich solche Redensarten bei Eusebius noch in Partien, welche ganz augenscheinlich die jenen Bruch zwischen den Kaisern nachfolgende Zeit behandeln. Hiebei ist das Bestreben des Schriftstellers unverkennbar, die wunde Stelle an der Sache Konstantins zu schonen. Die ganze Verwicklung war für alle aufrichtigen Anhänger des Christentums überaus schmerzlich. Nur wenige dürften in der Lage gewesen sein, die tiefsten und wahrsten Gründe des Bruderkriegs zu durchschauen. Zu diesen wenigen darf wohl der scharfsichtige und mit derlei Vorgängen sehr vertraute Verfasser der mortes gerechnet werden[3]). Allein er hatte keine Veranlassung, sich über die bezeichneten Verhältnisse und Verwicklungen auszusprechen. Durch die Aufnahme derselben

1) II, 18.
2) hist. eccl. X, 8 ff.; vit. Const. I, 48 ff.
3) Vgl. de mort. 11.

Digitized by Google

in seine Darstellung hätte er den bei Abfassung des Buches ihm von Anfang an vorschwebenden Zweck, das unglückliche Lebensende der Verfolger zum abschreckenden Beispiel für die einen, zur Ermunterung für die anderen vorzuführen, nicht nur nicht gefördert, sondern teilweise zerstört; darum ging er über den unerquicklichen Zwist der Kaiser um so unbedenklicher hinweg, weil derselbe, wie er völlig unerwartet eingetreten, so auch bald eine wenigstens vorläufige Erledigung fand; denn jedenfalls im November 314 war der Friede zwischen Konstantin und Licinius wieder hergestellt. Außerdem ist zu beachten, daß Licinius bei diesem ersten Konflikt mit Konstantin noch nicht an eine Verfolgung der Kirche dachte. Sein Wohlwollen gegen die Christen schlug erst im Lauf des Jahres 315 oder 316 in Abneigung und Feindseligkeit um[1]). Danach verstehen wir, weshalb der Verfasser der mortes den Licinius so einführen konnte und wollte, wie er es wirklich gethan hat". Es steht fest: die Institutionen des Laktanz kamen im Jahr 310—311 zum Abschluß, die mortes wurden, wer immer ihr Verfasser war, im Dezember 314 vollendet. Ehe wir der Frage betreffs des Autors der letzteren Schrift näher treten, möchten wir noch die Entstehungszeit der Epitome prüfen; vielleicht gewinnen wir so eine gewisse Grundlage, auf welcher jene Frage zur Entscheidung gebracht werden kann.

ad 3) Echtheit und Entstehungszeit der Epitome.

Wie Brandt halten wir die Epitome für echt. Gründe,

1) Euseb. vit. Const. I, 48. Vgl. Hilgenfeld, Zeitsch. für wissensch. Theolog. 1876. S. 161 ff.

Digitized by Google

welche die Echtheit zweifelhaft zu machen geeignet wären, sind bis jetzt von keiner Seite vorgebracht worden, wohl aber einzelne Bedenken und mehr oder weniger abfällige Urteile, welche lediglich subjektiver Willkür entsprungen sind. Ein Zeichen der Echtheit kann man mit Brandt in dem Selbstzeugnis des Verfassers am Anfang der Schrift erblicken, welches durchaus den Eindruck vollster Wahrheit und Natürlichkeit macht [1]). Indes darf zum Beweise der Echtheit mit gutem Grunde hauptsächlich auf den Charakter des ganzen „Auszugs" hingewiesen werden. Nach seiner eigenen Erklärung in der Einleitung will der Autor das in den Institutionen weitläufig Ausgeführte kurz zusammenfassen und zwar so, daß dem Inhalte nach alles Wesentliche vorgebracht werde und die Faßlichkeit in der Darstellung dabei nicht leide [2]). Zum Lobe des Verfassers muß nun zu jener Ankündigung hinzugefügt werden: er erfüllt sein Versprechen mit einer bewunderungswürdigen Selbständigkeit, vermöge welcher er bei allem Streben nach Kürze doch oftmals die in den Institutionen vorgetragenen Gedanken originell verbindet, dort Gesagtes hier unter anderem Gesichtspunkt behandelt und durch neue Beispiele beleuchtet, ein Verfahren, welches der Verfasser nur einschlagen konnte, weil er über seinen Stoff mit vollkommener Freiheit verfügte. Spricht solche Beschaffenheit des Auszugs für die Autorschaft des Laktanz, des Verfassers der Institutionen, so fällt für diese Anschauung nicht weniger schwer ins Gewicht das Zeugnis des Hieronymus: habemus (Lactantii) institutionum divinarum adversus gentes libros septem et ἐπιτομὴν eius-

1) l. c. S. 3 f.

2) Epit. Praef. § 4.

Digitized by Google

dem operis in uno libro acephalo [1]). Und nun zur Entstehungszeit des Auszugs. Hier wird sich eine Differenz zwischen uns und Brandt ergeben. Der Gelehrte setzt die Vollendung des Auszugs im Jahr 314, somit in demselben Jahr an, in welchem, wie wir gesehen haben, die mortes ihren Abschluß gefunden haben. Freilich möchte er einen kleinen Zwischenraum zwischen der Abfassung dieser beiden Schriften gewinnen. Darum schiebt er die Beendigung der mortes ins Jahr 315 hinüber. Die augenscheinlichen Beziehungen, welche zwischen den mortes und der Epitome vorhanden sind, sollen durch die Annahme ihre Erklärung finden, daß der Verfasser der mortes, der unredliche Advokat von Nikomedien, die Epitome eben noch rechtzeitig in die Hände bekam, um daraus Entlehnungen zu machen und derselben namentlich die Disposition zur Ausarbeitung des schon vorher gesammelten Stoffes zu entnehmen. Wir zweifeln keinen Augenblick daran, daß mit uns manche der kundigen Leser die Ausführung Brandts über die Abfassungszeit der Epitome (S. 113—115) als gänzlich mißlungen erkennen werden. Kommt aber diese Darlegung als unhaltbar in Wegfall, so ist die Hauptstütze seiner ganzen Aufstellung über die Unechtheit der mortes dahingesunken. Die Epitome ist beendigt worden im Jahr 315 oder 316, jedenfalls erst nach Abschluß und Publikation der mortes. Beweis.

a) In der Einleitung zur Epitome sagt Laktanz, die Institutionen seien »*iam pridem*« abgefaßt [2]). Nun weiß jeder Philolog, welche Vorsicht in Auffassung und Erklärung

1) de vir. illustr. 80.
2) Epit. Praef. § 1.

Digitized by Google

solcher Zeitbestimungen wie eben iam pridem, nuper etc. in Anwendung zu bringen ist. Nuper geht manchmal auf eine ziemlich lange Vergangenheit, auf einige Jahrhunderte; umgekehrt wird durch iam pridem öfter eine ganz geringe Zeitentfernung ausgedrückt. Unter Erwägung der an jener Stelle der Epitome in Betracht kommenden Verhältnisse möchte man nun iam pridem am liebsten auf eine Entfernung von 10—15 Jahren beziehen, so daß wir, da die Institutionen 311 ediert worden sind, mit der Abfassung der Epitome in die Zeit nach 320 kämen. Und wirklich fehlt es nicht an solchen, welche unter Berufung auf das iam pridem der Praefatio und unter Benutzung der Stelle 48 (53), 5 — davon später — die Abfassung des Werkes nach dem bezeichneten Zeitpunkt ansetzen [1]). Diese Ansicht ist gewinnend; wir können uns aber doch nicht dafür entscheiden; wir halten die Zeit 315—316 fest. Laktanz sagt in jener Einleitung, das Publikum habe sich über sein Hauptwerk, die Institutionen, bereits ein Urteil gebildet: es finde dieses zur Beleuchtung der Wahrheit abgefaßte Buch durchaus nicht zu weitläufig; gleichwohl bringe er es nicht über sich, die Bitte seines Bruders Pentadius um Anfertigung eines Auszugs daraus abzuschlagen. Nun dürfte die Möglichkeit zugegeben werden, daß in einem Zeitraum von 5—6 Jahren über die im Jahr 311 publizierten Institutionen sich ein solches Urteil bildete und zur Kenntnis des Autors gebracht wurde. Die Annahme eines kleineren Zeitraums aber ist ausgeschlossen. Denn 3—4 Jahre gehen selbst in unserer rascher urteilenden beziehungsweise rascher das

1) Vgl. Bibliothek der Kirchenväter zu Kap. 53 des Auszugs.

Digitized by Google

Urteil ausdrückenden Zeit dahin, bis eine allgemeinere Kritik über ein größeres wissenschaftliches Werk sich gebildet hat; darum ist für jene alte Zeit die Annahme von zwei weiteren Jahren allerdings notwendig. Wollen wir also den Vorwurf künstlicher Ausdeutung vermeiden, so werden wir jenes iam pridem der Epitome auf den Abstand einer Zeit von 5—6 Jahren beziehen und 315 als den Grenzpunkt bezeichnen, vor welchem die Abfassung des Buches nicht geschehen sein kann.

b) In der Epitome kommt Laktanz zu sprechen auf das Verfahren der Verfolger gegen die Christen und andrerseits auf das Verhalten der letzteren inmitten der Leiden und Bedrängnisse. Allein die Darstellung ist auch in Partien mit solchem Inhalt stets allgemein gehalten; wir finden nirgends eine Spur von einer augenblicklichen, zur Zeit der Abfassung des Buches herrschenden Verfolgung, aber ebensowenig irgend ein Wort, das als ein Hinweis auf eine eben erst beendigte Verfolgung gedeutet werden könnte. Stellen wir uns nun vorerst auf den Standpunkt Brandts. Nach ihm ist die Epitome ausgearbeitet worden im Jahre 314; noch in demselben Jahr oder wahrscheinlicher einige Monate später kamen die mortes zum Abschluß. Verfasser des ersteren Buches ist Laktanz, Urheber der mortes ein fanatischer Christ von Nikomedien. Laktanz ist nach Brandt kein Fanatiker wie der christliche Advokat der diokletianischen Residenz; aber, soviel muß er doch zugeben, er war ein für die Sache des Christentums begeisterter warmfühlender Mann, dessen Herz blutet beim Anblick der Greuel, welche die Verfolgung angerichtet. Die Entrüstung über die schmählichen Angriffe gegen das Christentum haben ihm die

Digitized by Google

Feder in die Hand gedrückt zur Verteidigung der christl. Wahrheit. In allen Tonarten geißelt er in seinem ersten Werk, den Institutionen, das frevelhafte Thun der Verfolger und kündigt ihnen die Rache des Himmels an [1]). Und dieser selbe Laktanz soll 313—314 einen Auszug aus seinen Institutionen gefertigt haben, zu einer Zeit, wo das blutige Drama eben definitiv zum Abschluß kam und zugleich die angedrohte Rache des Himmels am letzten Verfolger (Daia) zum Vollzug gelangt war, ohne von alle dem auch nur eine Andeutung zu geben, ohne ein Wort des Dankes gegen Gott, den Rächer und Befreier seines Volkes, vielmehr so, daß er alle auf die Verfolgungen bezüglichen speziellen Ausführungen der Institutionen wegläßt und nur in allgemeinen Ausdrücken von der Verfolgung spricht [2]), während jener Christ von Nikomedien, der angebliche Verfasser der mortes, noch ein ganzes Jahr nach dem Ende der Verfolgung ein lautes Jubellied anstimmt zum Preise Gottes für die wunderbare Rettung aus der Hand der Feinde! Hoc cedat Judaeus Apella. So sehr man immer den Unterschied der Gesinnung des Laktanz und des vermeintlichen christlichen Advokaten betonen mag: die Verschiedenheit der Sprechweise hinsichtlich der Verfolgung in den mortes und der Epitome ließe sich nicht erklären, wenn beide ungefähr gleichzeitig geschrieben hätten. Es ist nicht so, wie Brandt sagt; vielmehr ist die Epitome einige

1) inst. V, 23.

2) Sehr bezeichnend ist Kap. 49, wo die von den Verfolgern beobachtete Methode der Verfolgung geschildert wird, ganz und gar im Sinn und Geist, wie inst. V, 11; V, 19; es fehlt aber jede konkrete Bezugnahme, jede Erwähnung von speziellen Erfahrungen, dergleichen inst. V, 11 vorgeführt sind.

Digitized by Google

Zeit nach dem Ende der Verfolgung, das Buch de mortibus hingegen unmittelbar nach dem Untergang des „Geschlechtes der Verfolger," also vor der Epitome verfaßt worden.

c) Eine Stelle in der Epitome verdient noch besondere Beachtung, nämlich 48 (53), 5. Laktanz redet hier zunächst ganz allgemein von dem Betragen der Christen in Zeiten der Verfolgung: wir Christen nehmen mit Geduld und Sanftmut alles hin, was immer Grausamkeit gegen uns ersinnen mag. Wir setzen unser Vertrauen auf Gott, von welchem wir die Rache als bald folgend erwarten; und dieses Vertrauen ist kein eitles; haben wir ja doch in Betreff aller derjenigen, welche diesen Frevel (der Verfolgung) gewagt, einen elenden Ausgang des Lebens teils erfahren (= Kunde davon bekommen, durch die Geschichte) teils (selbst) gesehen (= erlebt). Dieser Ausspruch kann nur von der Gesamtzahl der christenverfolgenden Kaiser verstanden werden, einerseits der Verfolger von Nero bis Diokletian (partim cognovimus), andrerseits der vier Verfolger Diokletian, Maximianus Herkulius, Galerius und Daia (partim vidimus) [1]). Auch das Lebensende dieser letzteren ihm zeitgenössischen Verfolger bezeichnet Laktanz als bereits eingetreten. Nun unterliegt es ja keinem Zweifel, daß der Schriftsteller die Worte: „wir haben den schmählichen Ausgang derselben erlebt" schon im Jahr 314 schreiben konnte. Wenn wir aber vom Studium der Institutionen her uns an das lebhafte Interesse, an die tief empfundene Anteilnahme des Laktanz an allen die

1) Eine andere Lesart ist: *videmus*, welche von manchen benützt wird, um die Abfassung der Epitome erst nach 320 anzusetzen.

Digitized by Google

Verfolgung betreffenden Ereigniſſen und Thatſachen erinnern, ſo können wir uns die rein objektiv gehaltene Bemerkung in der Epitome: „wir haben erlebt“ nicht als unter dem friſchen Eindruck der bezüglichen Ereigniſſe gemacht denken; vielmehr ſagen wir unwillkürlich: als Laktanz dieſe Worte ſchrieb, war wieder vollſtändige Ruhe in ſeinem Herzen eingetreten; das erklärt ſich aber daraus, daß die Konzeption des Berichtes und des Buches überhaupt erſt einige Zeit nach dem unſeligen Ende der Verfolger geſchah.

d) Die Epitome enthält einige poſitive Andeutungen, welche beſtimmter die Situation erraten laſſen, in welcher ſie abgefaßt worden iſt. Es ſind das einmal die Worte: „Ein jeder ſoll ſich zur Gerechtigkeit bilden und in einem neuen Leben ſich zur Enthaltſamkeit umgeſtalten; jeder bereite ſich zum Kampfe, damit er, wenn der Teufel den Krieg erklären ſollte, durch keine Gewalt, Schrecknis und Qualen von dem, was recht und gut iſt, losgeriſſen werde“ [1]). Ferner die anderen Worte: „Wenn wir in eine ſolche Lage kommen ſollten, daß wir von Gott abzufallen und zu dem Kult der Heiden überzugehen gezwungen würden, alsdann ſoll uns keine Furcht und kein Schrecken zum Wanken bringen und daran hindern, den uns überlieferten Glauben zu bewahren“ [2]). Dann: „Auf dieſe Weiſe werden wir alles, was der Wahnſinn tyranniſcher Gewalt gegen uns ins Werk ſetzen mag, ertragen, auch wenn unſere Glieder ſollten auseinandergeriſſen oder verbrannt werden“ [3]).

1) Epit. 68 (73), 4.
2) Epit. 61 (66), 3.
3) Epit. 61 (66), 5.

Digitized by Google

Endlich fordert Laktanz nochmals im Schlußkapitel seiner Epitome mit feierlichem Ernste seine Mitchristen zur Wachsamkeit und zur Kampfbereitschaft auf, damit ein Angriff sie nicht unvorbereitet treffe [1]). Darnach sind die Verhältnisse, in welchen Laktanz (und die Christen überhaupt) bei Abfassung der Epitome lebte, deutlich genug gekennzeichnet: die 10jährige diokletianisch-galerische Verfolgung liegt hinter ihm; die christliche Kirche erfreut sich des Friedens und eines ungefährdeten Bestandes; aber doch müssen sich die Christen auf einen neuen Krieg gefaßt halten, müssen ernstlich mit der Möglichkeit rechnen, daß der Teufel abermals einen Träger der Staatsgewalt verblendet und zum Einfall unter die Herde Gottes antreibt. Diese also gearteten Verhältnisse waren nur vorhanden 315—316, wo zwar die nach dem Ende der bezeichneten Verfolgung eingetretene Friedensruhe noch andauerte, Licinius aber eben zur Verfolgung der Kirche sich anschickte.

Kommt man bei solcher Prüfung zu dem bestimmten Ergebnis, daß die Epitome des Laktanz 315—316, einige Zeit nach den mortes, geschrieben worden ist, so stehen wir, wenn anders zwischen den mortes und der Epitome und andrerseits auch zwischen den mortes und den Institutionen die engsten Beziehungen und auffallendsten Übereinstimmungen wie in Gedanken, so in Sprache und Stil nachweisbar sind, vor folgender Alternative. Entweder: Laktanz hat zuerst 305—311 seine Institutionen abgefaßt; hierauf, im J. 314, hat, um mit Brandt zu reden, ein Schüler des Laktanz in Nikomedien, ein „Mensch von erbärmlicher Gesinnung sein niedriges

1) Epit. 68 (73), 4.

Digitized by Google

von Lügen und Verleumdungen strotzendes Pamphlet" (Brandt S. 75 u. 79) genannt de mortibus persecutorum unter Benutzung der Institutionen des Laktanz geschrieben; und Laktanz, da er 315—316 die Epitome ausarbeitete, er der Freund der Wahrheit, der offene ehrliche Mann und hochgefeierte Lehrer, hat sich nicht gescheut, selbst wieder jenes ordinäre „Machwerk" seines Schülers zu gebrauchen und darauf Bezug zu nehmen. Wer sich zu dieser ungereimten und ungeheuerlichen Annahme nicht verstehen kann, wird das zweite aut wählen: Laktanz, der Autor der 305—11 niedergeschriebenen Institutionen hat im Jahr 314, nachdem die von ihm in seinem Hauptwerk [1]) den Verfolgern angekündigte Rache Gottes wirklich an allen sich vollzogen hatte, den Vollzug der Rache, das traurige Ende der Verfolger in den mortes zur Darstellung gebracht; darauf (315—316) infolge einer von seinem Bruder an ihn gerichteten Bitte einen Auszug aus den Institutionen veranstaltet. Bei der Identität des Verfassers der 3 Schriften erklärt sich die Ähnlichkeit und Verwandtschaft von selbst. Da wir uns im Sinne des zweiten Teils der Alternative entscheiden, so liegt uns ob, das Verhältnis der 3 Bücher zu einander zu besprechen. Es mögen zuerst die Beziehungen der mortes zur Epitome beleuchtet werden. Diese treten hervor teils in der Anwendung ähnlicher oder gleicher Ausdrücke, Wendungen und Redensarten, teils in längeren Parallelen, wo sich auch die Gedanken berühren. Wir machen nur auf einzelne aufmerksam.

1) de mort. 1, 7: ut omnes scirent, quatenus

1) inst. V, 23.

Digitized by Google

virtutem ac *maiestatem* suam ... deus summus ostenderet. Epit. 4, 4: *maiestas* dei singularis.

2) de mort. 2, 7: nec tamen *habuit impune;* ebenso 30, 1: quia semel *habuit impune.* Die gleiche Phrase findet sich Epit. 48 (53), 5 u. 50 (55), 3. De mort. 2, 7 u. Epit. 48, 5 ist, wie auch Brandt (105) anerkennt, die Übereinstimmung um so bemerkenswerter, weil sich hier auch die Gedanken berühren, indem in der Stelle der mortes von der göttlichen Strafe an Nero, in der Stelle der Epitome von der über die christenverfolgenden Kaiser überhaupt verhängten Strafe die Rede ist. Auf Epit. 48, 4—5 werden wir wegen der ausgezeichneten Wichtigkeit zurückkommen.

3) de mort. 15, 5: tormentorum *genera inaudita excogitabantur.* Epit. 49, 6: *excogitant* novos *inauditos*que cruciatus.

4) de mort. 2, 6: *prosiluit* ad excidendum caeleste templum. Epit. 56, 4: prosilitur ad inania facinora. Prosilire ein Lieblingsverbum des Laktanz.

5) de mort. 7, 1: (Diocletianus) scelerum inventor et *malorum machinator.* Epit. 67 (72), 2: ipse daemonum princeps (diabolus) auctor et *machinator malorum.*

6) de mort. 16, 5: novem victoriis *saeculum* cum suis terroribus *triumphasti.* Epit. 61 (66), 5: cum sciamus, quali aput deum gloria simus futuri *triumphato sacculo* ad promissa venientes [1]).

7) de mort. 16, 6 denique post illas novem etc. Es ist hier der Gedanke ausgesprochen: der Teufel steht

1) Vgl. Brandt l. c. 101.

Digitized by Google

vom äußersten Kampfe ab, weil er weiß, daß der Sieg im Kampf den von ihm durch seine Handlanger (die Menschen) gefolterten Christen die Krone (des Lebens) bringt. Epit. 49, 5: quia sciunt (persecutores) gloriosam esse pro deo mortem etc., es ist hier gleichfalls gesagt, daß die Verfolger den Christen den Ruhm eines standhaften Todes mißgönnen. — Von entscheidender Bedeutung sind indes folgende 3 Parallelen.

8) de mort. 2, 2: cum resurrexisset (Jesus) die tertio, congregavit discipulos, quos metus comprehensionis eius in fugam verterat etc. Epit. 42 (47), 1 ff. tertio die etc.: kurzer Bericht über die Auferstehung Jesu, seinen Verkehr mit den Jüngern zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt und über diese selbst im freien Anschluß an die evangelische Erzählung. Diese Parallele bespricht Brandt (99 ff.) ausführlich. Nach ihm sind die betreffenden Worte der mortes aus der citierten Stelle der Epitome „abgeschrieben", aber freilich schlecht, indem von dem „Exzerptor die sinnlose Erweiterung" *eius* nach metus comprehensionis angebracht worden sei. Die Jünger seien nicht aus Furcht geflohen, daß Jesus, sondern aus Furcht, daß sie selbst möchten ergriffen werden. Natürlich beruht diese Auseinandersetzung Brandts auf einem vollkommenen Mißverständnis. Die Worte der mortes: quos metus comprehensionis eius in fugam verterat sind soviel als: quos metus ob comprehensionem Jesu (Gen.) factus in fugam veterat = welche (Jünger) die Furcht, die ihnen Jesu Ergreifung eingeflößt, zur Flucht veranlaßt hatte. Die ganze Wendung und besonders der Gen. comprehensionis von metus abhängig (Gen. sub-

Digitized by Google

iecti oder auctoris) ist zwar etwas schwerfällig, erklärt sich aber aus der Tendenz des Verfassers, in Kürze einen in der Schrift berichteten Vorgang wiederzugeben. Von diesem Streben nach Kürze wird später bei der Besprechung des Stils der mortes die Rede sein. Zu dem Gen. comprehensionis von metus abhängig im erwähnten Sinne vgl. I Petr. 3, 14, wo τὸν φόβον αὐτῶν nicht heißt: die Furcht vor ihnen (den Heiden), sondern die Furcht, welche sie (die Heiden) erregen, verursachen. Übrigens konnte der Verfasser ganz wohl so schreiben, weil er wenigstens bei seinen christlichen Lesern die erzählten Ereignisse als aus der heil. Schrift bekannt voraussetzen durfte. Die Ausdrucksweise ist sofort jedem klar, welcher mit dem Bericht der Synoptiker [1]) über die gemeinten Vorgänge vertraut ist. Alle Betrachtungen und Folgerungen, welche Brandt an die Besprechung dieser Parallele angeknüpft hat, fallen darum gänzlich dahin. Es ist vielmehr zu sagen: der Autor der mortes d. h. Laktanz hat sich über das Verhalten der Jünger in der Leidensnacht im Anschluß an die evangel. Berichterstattung wenn auch schwerfällig, so doch verständlich ausgedrückt, der Verfasser der Epitome d. h. derselbe Laktanz hat sich einige Jahre später über die gleiche Sache gefälliger, indes weniger vollständig ausgesprochen, ohne Zweifel aus dem Grunde, weil er nicht für notwendig hielt, ein zweitesmal die gleiche Materie mit derselben Ausführlichkeit darzulegen.

9) de mort. 1, 6: distulerat enim deus poenas eorum etc. Epit. 48, 5: sed qui sit verus deus qui verbo discere

1) Matth. 26, 50 ff. Mark. 14, 46—50.

Digitized by Google

noluit supplicio suo didicit. An beiden Stellen ist der den mortes zu Grunde liegende und im einzelnen durch Beleuchtung des Ausgangs jedes Verfolgers durchgeführte Hauptgedanke kurz und bündig angegeben. Endlich kommt in Betracht

10) die schon angezogene Stelle Epit. 48, 4—5: habemus enim fiduciam in deo, a quo exspectamus secuturam protinus ultionem, nec est inanis ista fiducia, siquidem eorum omnium qui hoc facinus ausi sunt miserabiles exitus partim cognovimus partim vidimus nec ullus habuit impune, quod deum laesit. Hier ist, wie wir schon hervorgehoben haben, eine doppelte Reihe von Verfolgern angedeutet, welche ihr frevelhaftes Beginnen mit einem unseligen Tode büßen mußten: einmal solche, welche schon länger dahin waren und solche, deren Ausgang der Verfasser der Epitome und seine Zeitgenossen selbst erlebt haben. Eben in dieser Ordnung aber werden in den mortes die christenverfolgenden Kaiser vorgeführt, zuerst die Hauptverfolger von Nero bis Diokletian (cap. 1—6), dann Diokletian und seine in dem Kampfe gegen das Christentum mitbeteiligten Genossen in der Regierung (7—51), so daß in jenem Satz der Epitome der Inhalt der mortes kurz und treffend angegeben ist. Das sieht auch Brandt ganz gut. Indes die Erklärung, die er darüber giebt, ist schon an sich höchst bedenklich, auch wenn man zugeben könnte, daß die Epitome vor den mortes abgefaßt worden sei: der Autor der mortes war jedenfalls seit Anfang des J. 313 mit seiner Arbeit beschäftigt [1]); er mußte doch über Anlage, Zweck und Ziel

1) vgl. Brandt l. c. 115.

Digitized by Google

seines Unternehmens klar sein, und es wäre ja wirklich ganz wunderlich, wenn ein Mann von solchem Scharfsinn und Geist, wie der Autor der mortes ist, sozusagen auf das Erscheinen der Epitome sollte gewartet haben, um aus derselben die Disposition für sein begonnenes Werk zu gewinnen! Nein, der Plan, der in den mortes zur Durchführung kommt, stand dem Autor derselben d. h. dem Laktanz schon seit vielen Jahren fest. Auf Grund seines christlichen Bewußtseins bildete sich in ihm jene Anschauung, welche die Christen seiner und aller Zeiten teilen, daß die Verfolger des Christentums und der Kirche schon während ihres Erdenlebens die göttliche Strafe ereile, und die Geschichte der christlichen Kirche belehrte ihn, daß thatsächlich die größten Verfolger im Lauf der 3 vorhergehenden Jahrhunderte von der Rache Gottes getroffen worden seien. Solche aus seinem felsenfesten Christenglauben fließende und durch das Zeugnis der Geschichte befestigte Ueberzeugung war es, von welcher erfüllt er ganz und gar im Tone der alttestamentlichen Propheten in seinem Hauptwerk den Verfolgern seiner Tage die Rache des Himmels ankündigte (inst. V., 23); und nachdem sich 310 an Maximianus Herkulius und 311 an Galerius das Strafgericht vollzogen hatte, war der Entschluß, das Strafgericht Gottes an den Verfolgern darzustellen, ein definitiver. Im Jahr 312, jedenfalls 313, in welchem Jahr das Ende auch des Diokletian und Daia eintrat, sammelte und verarbeitete Laktanz das Material und nach der Hinrichtung der noch übrig gebliebenen Mitglieder der Familie des Diokletian und Galerius brachte er das Werk zur Vollendung und zur Publikation. Und in der einige Jahre später ausgearbeiteten Epitome schaut

Digitized by Google

Laktanz an der angezogenen Stelle zurück auf sein Buch über die Todesarten der Verfolger.

Wir prüfen in zweiter Linie das Verhältnis der mortes zu den Institutionen. Es handelt sich auch hier wieder um eine Verwandtschaft zwischen beiden Schriften, welche teils in einzelnen Ausdrücken, Redensarten und Redewendungen, teils in längeren Sätzen und ganzen Gedankenreihen hervortritt. Ehe wir aber an die Aufzählung der gemeinten Ähnlichkeiten gehen, müssen wir noch einiges vorausschicken. Ebert [1]) und vor ihm Kehrein [2]) haben diesen Weg betreten. Namentlich der letztere Gelehrte hat eine große Zahl von Uebereinstimmungen der bezeichneten Art zwischen den mortes und den allgemein als authentisch geltenden Schriften des Laktanz, besonders den Institutionen nachgewiesen und daraus die Schlußfolgerung auf Identität des Verfassers der mortes mit dem Autor der Institutionen und der Epitome gezogen. Nun hat Brandt über das Verfahren Kehreins mit Worten, welche von seiner im Ganzen maßvollen Sprache auffallend abstechen, völlig den Stab gebrochen. Zwar hat Kehrein, sagt Brandt, eine Menge von Uebereinstimmungen aufgezeigt, aber er hat dabei die Hauptsache vergessen, daß nämlich die meisten davon auch bei anderen Schriftstellern jener Zeit vorkommen. Außerdem scheint Kehrein dem Herausgeber der Institutionen und der Epitome eine Kurzsichtigkeit an den Tag zu legen, weil er nie daran gedacht habe, einen Benutzer, einen Nachahmer, vielleicht einen Schüler des Laktanz als Verfasser

1) l. c. 118 ff.

2) Kehrein: Quis scripserit libellum qui est L. Caecilii de mort. persec.? Stuttgart 1877.

Digitized by Google

der mortes anzunehmen. Endlich verdiene es Tadel, daß der Forscher unterlassen habe, neben den Übereinstimmungen auch die Differenzen zwischen den beiderseitigen Schriften zu berücksichtigen und zusammenzustellen [1]). Was nun die letzteren anlangt, so werden wir unsrerseits dieselben gleichfalls zur Sprache bringen. Hinsichtlich des an zweiter Stelle gemachten Vorwurfs beschränken wir uns vorerst auf die Bemerkung: Die Uebereinstimmungen erweisen sich als so geartet, daß der Gedanke an einen mechanisch verfahrenden Excerptor [2]) ausgeschlossen ist. Der in erster Linie gegen Kehrein erhobene Vorwurf ist nur zu einem geringen Teil begründet. Es werden beispielsweise in den mortes gerade so wie in den Institutionen die verfolgenden Kaiser (malae, immanes) *bestiae* genannt. Nun ist allerdings, wie man ganz wohl weiß, der Ausdruck aus der Bibel genommen [3]), und auch bei Kirchenvätern vor Laktanz wird derselbe von den christenverfolgenden Kaisern gebraucht [4]). Gleichwohl wird mit vollstem Rechte die ständige Anwendung dieses Begriffs als eine Eigentümlichkeit des Laktanz bezeichnet und das Vorkommen desselben wie in den Institutionen so in den mortes ist ein Beweismoment für die Behauptung der Indentität der Verfasser beider Schriften; was Brandt (S. 37) dagegen vorbringt, ist nicht stichhaltig. Er sagt, an 2 Stellen der Institutionen (V. 11, 1 und V. 11, 6) lehne sich der Ausdruck an die Bibelstelle an, während derselbe in den

1) Brandt l. c. 36 ff.
2) wie Brandt denselben sich vorstellt nach S. 103.
3) Ezech. 34, 25 u. 28.
4) Vgl. Arnobius VI, 27.

Digitized by Google

mortes ohne ſolche Beziehung ſtehendes Schimpfwort für die Verfolger ſei [1]). Die Sache liegt aber genau betrachtet ſo. Da, wo Laktanz zum erſtenmal in ſeinem Hauptwerk den Begriff bestia in der immerhin auffallenden Bedeutung anwendet (V, 11), thut er das wie ganz begreiflich iſt, im engſten Anſchluß an die heilige Schrift. Nachdem er das Wort einmal eingeführt hat, iſt weiterhin keine Motivierung des Gebrauchs mehr notwendig, da es die Leſer ſchon kennen; wie denn auch bestia, was als ſehr bemerkenswert bezeichnet werden muß, ſchon in den Inſtitutionen an den weiter unten folgenden Stellen V, 23, 3 und VI, 17, 7 ohne jegliche Erläuterung und Begründung im gemeinten Sinn vorkommt. Daß dann in den mortes, welche ſpäter verfaßt worden ſind, das Wort gleichfalls ohne Weiteres in jener Bedeutung zur Verwendung gelangt, kann gewiß nicht befremden. Aber die Hauptſache folgt erſt. Es iſt nicht *an ſich* der Gebrauch dieſes Begriffs in gleicher Bedeutung hier und dort entſcheidend und beweiſend, ſondern der Gebrauch in ganz *eigenem Gedankenzuſammenhang*. Inst. V, 23, 3: pollicetur (deus), se exterminaturum bestias malas de terra; de mort. 52, 2: dignatus est bestias malas exstirpare — Erfüllung des göttlichen Verſprechens. Ebenſo verhält es ſich mit der Anwendung des ſpeziellen Ausdrucks lupi rapaces auf die Verfolger. Man mag wiederum auf den Sprachgebrauch der heiligen Schrift [2]) hinweiſen, an welchen ſich Laktanz inst. V, 5, 10; de mort. 52, 2 angelehnt habe. Allein thatſächlich iſt der Ausdruck und zwar gleichmäßig

1) l. c. 36.

2) Ezech. l. c.; Matth. 7, 15; *Act.* 22, 29; vgl. Joh. 10, 1 ff.

Digitized by Google

an den beiden angezogenen Stellen ganz eigenartig gebraucht; es handelt sich nicht um die falschen Propheten im Sinne der heiligen Schrift, sondern um die mit brutaler Gewalt die Anhänger des Christentums bekämpfenden Herrscher: lupi rapaces, qui iustos ac fideles deo persequuntur dantque iudicibus saeviendi adversus innoxios potestatem (inst. l. c.); andrerseits: a lupis rapacibus gregem suum partim vastatum partim dispersum reficere ac recolligere dignatus est (de mort. 52, 2). Sonach bleibt auch in diesem Fall die für die Identität der Verfasser beider Schriften beweisende Kraft. Ähnlich liegt die Sache bezüglich der von Kehrein (S. 13) hervorgehobenen Erscheinung, daß sowohl in den Institutionen als in den mortes statt des seit der silbernen Latinität gewöhnlichen cupido stets nur cupiditas vorkomme. Der Hinweis bloß auf die gallischen Panegyriker, die übrigens neben cupido auch cupiditas gebrauchen, genügt nicht, um die Bedeutsamkeit dieser Eigentümlichkeit abzuschwächen [1]). Das Gleiche gilt von der Ausdrucksweise scire dominum oder deum [2]) = Christ sein: de mort. 10, 2; inst. VII, 20, 6. Synonym: scientes sacramentum dei (VI, 8, 10); oppos. ignorare deum (VI, 19, 11), und ignorare deum et veritatem (IV, 20, 13); synonym: quia mysterium divini sacramenti nesciebant (VII, 22, 2); vgl. ignorantia veri iuris (ib. V, 18, 5; VI, 12, 13). Außerdem kommt folgenden Übereinstimmungen in Ausdrücken und Gedanken zwischen den Institutionen und den mortes volle

1) Brandt l. c. S. 40.
2) vgl. Kehrein l. c. S. 63.

Digitized by Google

Beweiskraft für die Annahme der Identität der Verfasser beider Schriften zu.

1) inst. VII, 15, 2 und de mort. 33, 1: percussit (deus) insanabili plaga Aegyptum, resp. Galerium.

2) inst. VII, 15, 5: orbem totum *caelestibus plagis* verberari; de mort. 1, 5: *caelestibus plagis* et cruciatibus meritis nocentes animas profuderunt.

3) inst. II, 14, 3: diabolus ex angelis dei suos fecit *satellites* ac *ministros*; de mort. 16, 5: *zabulum cum satellitibus* suis debellasti.

4) inst. II, 4, 20 und de mort. 24, 8: filio regnum (imperium) per manus tradidit.

5) inst. VI, 18, 12 und de mort. 14, 4 *sedere* ohne jede Beifügung in der Bedeutung zu Gericht sitzen.

6) inst. VI, 17, 24: facere *contra legem dei* contraque *iustitiam* (= Christentum); de mort. 10, 6: nec amplius quicquam contra *legem* aut *religionem* dei fecit: beachte das Bestreben des Autors nach Abwechslung!

7) inst. IV, 14, 18: ut eos converteret ab impiis et vanis cultibus ad cognoscendum et *colendum deum* verum, item ut eorum mentes a stultitia ad sapientiam, ab iniquitate ad *iustitiae opera* traduceret; de mort. 2, 4 und 6: Petrus . . . convertit multos ad *iustitiam*; . . . . cum Nero animadverteret, cotidie magnam multitudinem deficere a *cultu idolorum* et ad religionem novam damnata vetustate transire; 3, 5: nulla natio tam feris moribus vivens, ut non *suscepto dei cultu ad iustitiae opera* mitesceret. Beachte auch hier die durchaus selbständige, von jedem Mechanismus freie Verwendung!

Digitized by Google

8) inst. V, 9, 4: homines improbissini, qui placidissimum *dei gregem vastant*; de mort. 52, 2: *gregem vastatum* a lupis rapacibus (reficere dignatus est).

9) inst. V, 15, 2: quos manus dei potens et excelsa non protegit; de mort. 24, 4: quoniam dei manus hominem protegebat.

10) inst. VI, 3, 16: (homines) omnis sexus et generis et aetatis; de mort. 15, 3: omnis sexus et aetatis homines.

11) inst. VII, 15, 15: Romana urbs (= populus R.) *manus suas* in totum orbem terra marique *porrexit;* de mort. 3, 5: (ecclesia) *manus suas* in orientem occidentemque *porrexit.*

12) inst. V. 2, 12: (Hierocles, nur er kann gemeint ſein), qui erat tum e numero iudicum et qui *auctor* in primis *faciendae persecutionis* fuit; de mort. 16, 4: Hieroclem, qui *auctor et consiliarius* ad *faciendam persecutionem* fuit.

13) inst. V, 20 und 21 (parallel Epit. 42, 1): Bericht über die Unterweiſung und Ausrüſtung der Jünger durch Jeſus nach der Auferſtehung, über die Himmelfahrt Jeſu und die erſte Wirkſamkeit der Apoſtel Petrus und Paulus — in Ausdrücken und Redewendungen, welche an die de mort. 2 gebrauchten Wörter und Phraſen teils anklingen teils gleichlauten: congregare discipulos; scripturae sanctae litteras id est prophetarum arcana patefecit (inst.); de mort: aperuit corda eorum et scripturas interpretatus est; in caelum sustulit — rapit; dispersi sunt; in nomine *magistri dei* (inst.); sicut illis *magister dominus* praeceperat (de mort.) Eine

Digitized by Google

ſorgfältige Prüfung dieſer Parallelen ergiebt, daß hier nirgends die Vermutung einer äußerlichen, mechaniſchen Benützung und ſklaviſchen Nachahmung berechtigt iſt; es tritt uns vielmehr ein Mann entgegen, welcher völlig frei über ſeinen Stoff verfügt und bei wiederholter Behandlung desſelben Gegenſtandes dieſelben Begriffe und Ausdrücke zu gebrauchen ſich nicht ſcheut, namentlich wenn und ſoweit es ſich um unvermeidliche termini handelt, daneben aber mit bewundernswürdiger Gewandtheit und Vielſeitigkeit immer glückliche und reiche Abwechslung bietet.

14) Beſondere Beachtung verdient inst. V, 11 und de mort. 11 ff. und 31 die übereinſtimmende Behauptung, daß nicht Diokletian, ſondern Galerius der eigentliche Urheber der Verfolgung ſei.

15) inst. V, 23 wird völlig im Einklang mit de mort. 1 der Gedanke ausgeſprochen: Gott hat den Chriſten gezürnt und deswegen die Verfolgung eintreten laſſen; nach Beſänftigung ſeines Zorns wendet er ſich ihnen wieder gnädig zu, die Verfolger aber beſtraft er.

16) Endlich inst. IV, 27, 3 ff. und de mort. 9, 12 und 10, 1 ff.

Nam cum diis suis immolant, si adsistat aliquis signatam (cruce) frontem gerens, sacra nullo modo litant, nec responsa potest consultus reddere vates. et haec saepe causa praecipua iustitiam persequendi malis regibus fuit. cum enim

Quam vero causam persequendi habuerit (Diocletianus) exponam. Cum ageret in partibus orientis, ut erat pro timore scrutator rerum futurarum, immolabat pecudes et in iecoribus earum ventura quaerebat. Tum quidam

Digitized by Google

quidam ministrorum nostri sacrificantibus dominis adsisterent, imposito frontibus signo deos illorum fugaverunt, ne possent in visceribus hostiarum futura depingere. Quod cum intellegerent haruspices, instigantibus isdem daemonibus, quibus prosecant, conquerentes profanos homines sacris interesse egerunt principes suos in furorem, ut *expugnarent dei templum* seque vero sacrilegio contaminarent, quod gravissimis persequentium poenis expiaretur.

ministrorum scientes dominum cum adsisterent immolanti, imposuerunt frontibus suis immortale signum. Quo facto fugatis daemonibus sacra turbata sunt. Trepidabant haruspices nec solitas in extis notas videbant et quasi non litassent, saepius immolabant. Verum identidem mactatae hostiae nihil ostendebant, donec magister ille haruspicum Tages seu suspicione seu visu ait, idcirco non respondere vota, quod rebus divinis profani homines interessent. Tunc ira furens sacrificare non eos tantum, qui sacris ministrabant, sed universos qui erant in Palatio iussit.

Die an diesen beiden Stellen hervortretende Verwandtschaft der Sprache und des Inhalts ist allseitig, auch von Brandt (117 ff.) anerkannt. Der Gelehrte kommt indes bei der Prüfung zu dem Resultat: Der Verfasser der mortes berichtet speziell über einen angeblichen Vorfall zur Zeit des Diokletian, über den vermeintlichen Anlaß zum Angriff gegen das Christentum infolge einer Opferstörung; der Verfasser der Institutionen hingegen bezeichnet den von ihm erzählten

Digitized by Google

Vorfall als einen wiederholt vorgekommenen, wie ſich ergebe aus den Worten: et haec *saepe* causa praecipua iustitiam persequendi malis regibus fuit. Man habe ſich alſo unter den Chriſten mehrere Fälle der Art [1]) erzählt, von welchen einige unter nichtrömiſchen barbariſchen Fürſten (es heiße reges, nicht principes) [2]), vorgekommen ſeien; es falle daher die Notwendigkeit weg, das in den Inſtitutionen Geſagte bloß auf Diokletian zu beziehen. Dieſe Erklärung der Verwandtſchaft jener Stellen iſt nun wirklich völlig unhaltbar. Wer betreffs der angeführten Abſchnitte endgültig beſtreiten wollte, daß es ſich hier um denſelben Vorgang, eine Opferſtörung durch die Chriſten unmittelbar vor Ausbruch der Verfolgung handelt, dem würden wir die Kunſt zutrauen, überhaupt alles hinweg zu disputieren. Die Unklarheit, wenn überhaupt im Ernſt eine ſolche vorhanden iſt, liegt nicht, wie Brandt unter Berufung auf Le Nourry ſagt (S. 118) in dem zweiten, alſo in dem Bericht der mortes, ſondern weit eher in der Darſtellung der Inſtitutionen. Der Autor der mortes erzählt in ſchlichter, jedem Leſer ſofort verſtändlichen Weiſe den angedeuteten Vorgang der Opferſtörung durch die Chriſten, welche den Kaiſer Diokletian zunächſt in Aufregung und Unmut gegen dieſelben verſetzte und dadurch Anlaß zur Verfolgung wurde. Der Verfaſſer der Inſtitutionen hat ganz dasſelbe Ereignis im Auge, wie ja ſchon die Worte: cum enim ministrorum

1) Brandt führt einige (S. 118) an.

2) vgl. übrigens inst. I, 5, 13, wo man bei *mali reges* auch an röm. Kaiſer denken muß.

Digitized by Google

nostri sacrificantibus dominis [1]) adsisterent, imposito frontibus signo deos illorum fugaverunt unwiderleglich darthun. Eine kleine Unklarheit ist vorhanden und zwar denkwürdigerweise eben in dem Bericht der Institutionen! Laktanz behandelt in letzteren den Vorfall unter einem allgemeinen Gesichtspunkt; er ist beim Niederschreiben desselben völlig von dem Gedanken an die großartige Kraft des Kreuzes und Kreuzeszeichens beherrscht und so führt er aus: wie der Heiland selbst während seines Erdenwandels Macht über die Dämonen geübt und die unreinen Geister vertrieben hat, so besitzen auch die Christen in und mit dem Zeichen des Kreuzes die Macht, jene Geister, wenn sie sich in die Leiber der Menschen eingeschlichen haben, zu vertreiben [2]). Nun fährt der Schriftsteller weiter: Daß die Christen den bösen Geistern mittelst des Kreuzeszeichens zu gebieten imstande sind, davon liefert die Geschichte unserer Tage den Beweis: als einstmals die Herrscher (Diokletian und Galerius) ein Opfer darbringen ließen, um aus den Eingeweiden des Opfertiers die Zukunft zu erfahren, machten die dabei anwesenden Christen durch Anwendung des Kreuzeszeichens den bei solchen Opfern oftmals hervortretenden Einfluß der Dämonen unwirksam, und die Opferschau war vergeblich. Die Worte: et haec saepe causa praecipua iustitiam persequendi malis regibus fuit vor cum enim quidam etc. sind immerhin verständlich; sie bedeuten: und das d. h. die Lahmlegung der in den heidnischen Opfern

1) Der Plural dominis erklärt sich daraus, daß bei dem Vorfall auch Galerius anwesend war. Davon später zu Kap. 10 der mortes.

2) Vgl. hierüber die Erörterung Epit. 46.

Digitized by Google

sich wirksam erweisenden Macht der Dämonen von seiten der Christen war wiederholt Hauptanlaß zur Verfolgung des Christentums. Dann wird die Erzählung des erwähnten historischen Vorfalls angeknüpft. Vor cum enim ergänze man: es war das der Fall erst in unseren Tagen: als nämlich. So ergiebt eine sorgfältige und vorurteilsfreie Prüfung unserer Parallele das ganz merkwürdige Resultat: Die inst. IV, 27 mitten in eine längere Erörterung über die den Christen durch das Kreuzeszeichen zu Gebot stehende Macht gegenüber den Dämonen verflochtene Erzählung einer Opferstörung zur Zeit des Diokletian findet sich auch in den mortes. Hier wird dieses Ereignis in verständlicher und klarer Darstellung berichtet und zwar ganz entsprechend dem Charakter des Werkes als eines Geschichtsbuches mit Andeutung der bedeutsamen Folgen, welche dasselbe für die Geschichte überhaupt und speziell für die Geschichte der Kirche hatte. Der Bericht der mortes ist ausführlicher und umständlicher; man blicke nur auf die Schilderung des Verhaltens der Opferschauer, auf die Beifügung von der Wiederholung des Opfers und an die einzig auffallende Erwähnung des Tages (davon später zu mortes 10, 3). Letztere genügt allein schon, um uns erkennen zu lassen, daß der Verfasser der mortes jedenfalls nicht immer die Schriften des Laktanz „in der äußerlichsten mechanischsten Weise excerpiert hat“ [1])! Es fällt sodann von dieser Parallele aus ein helles Licht auf die Behauptung, der Bericht über die Opferstörung sei eine Erfindung des Autors der mortes. Daß freilich

1) Vgl. Brandt l. c. S. 103.

Digitized by Google

dieser Autor, der „voll von Unwahrheit und Tücken“ steckt, der wenn man Brandt glaubt eine Art Ausgeburt von Unehrlichkeit und Lügenhaftigkeit ist, das „Geschichtchen“ ersonnen hätte, müßten wir ja gewiß begreiflich finden; aber was sollen wir dazu sagen, daß Laktanz, der Verfasser der Institutionen, dieser ehrliche, „offene Charakter [2])“ in seinem Hauptwerk das gleiche „Geschichtchen“ berichtet! Von diesem Standpunkt der Betrachtung aus scheint „Gesinnung und Geist der beiden Autoren“ [3]) nicht eben in dem Grade verschieden zu sein, daß wir die Identität beider in Abrede zu ziehen genötigt wären. Indes noch die Schlußworte der Stelle in den Institutionen: haruspices egerunt principes in furorem, ut expugnarent dei templum, quod *gravissimis persequentium poenis* expiaretur. Dieser Satz muß in erster Linie auf Diokletian bezogen werden; allerdings nicht auf den Tod des Kaisers, da ja die Institutionen vor diesem Ereignis (312 oder 313) [4]) abgeschlossen worden sind. Allein sollte man denn nicht schon vor dem Lebensende desselben von „sehr schweren Strafen“ reden können, die über ihn gekommen? Hören wir einen Augenblick die mortes. Zwar urteilt der Autor derselben über die Regententhätigkeit des Diokletian sehr ungünstig [5]): gleichwohl spricht er ganz offen den Satz aus, daß der Kaiser „mit höchstem Glücke das Scepter geführt habe, bis er seine Hände

1) Brandt S. 79. Nach der dort vorliegenden Zeichnung des Verfassers der mortes erscheint Burckhardt als wahrer Lobredner desselben.

2) Brandt l. c.

3) Brandt S. 86.

4) Darüber zu de mort. 42.

5) Besonders de mort. cap. 7.

Digitized by Google

mit dem Blute der Gerechten zu beflecken anfing“ [1]). Von diesem Augenblick an reihte sich ein Mißgeschick an das andere: großartiger Mißerfolg in dem gegen das Christentum begonnenen Kampfe infolge der Standhaftigkeit der Christen, Ärger und Verdrießlichkeit bei seiner Anwesenheit in Rom zur Feier der Vizennalien, schwere Krankheit auf der Heimreise und darauf zu Nikomedien verbunden mit zeitweiliger geistiger Störung; hierauf Abdankung und Erhebung neuer Regenten gegen seine Wünsche und Neigungen, ein in freiwilliger Verbannung dahinschleichendes Leben zu Salona (in Dalmatien), wo die Ruhe des Einsiedlers nur durch Hiobsposten über die immer mehr zunehmende Verwirrung gestört wurde [2])! gewiß eine ganze Kette von Strafen, die an dem Kaiser in wenigen Jahren zum Vollzug kamen. Aber Laktanz redet ja von poenae persequen*tium*. Dachte er nicht vielleicht an den alten Freund und Mitregenten des Diokletian, an Herkulius, welcher einstmals der Aufforderung des Oberkaisers, mit ihm in die Verfolgung der Christen einzutreten, libens paruit per Italiam, homo non adeo clemens [3])? Ist denn dieser zweite Verfolger nicht inzwischen von dem göttlichen Strafgericht erreicht worden? Erst die unfreiwillige Niederlegung der Regierung; dann ein unrühmliches klägliches Privatleben, ein unstätes Umherirren und gemeines Intrigieren, welches eine fortwährende Verwirrung des öffentlichen Lebens und Störung des Friedens im Kreise seiner Familie und Verwandtschaft zur Folge hatte; endlich Beendigung des

1) de mort. 9, 11.
2) vgl. de mort. 17–19.
3) de mort. 15, 6.

Digitized by Google

„abscheulichen Lebens durch einen schimpflichen, schmachvollen Tod". So berichten wenigstens die mortes [1]), und die meisten Angaben werden, wie wir sehen werden, durch andere Zeugen bestätigt. Und es ist ja ganz klar, daß der Verfasser der Institutionen an unserer Stelle die bezeichneten Ereignisse und Geschicke aus dem Leben des Herkulius und das elende Lebensende selbst (310) im Auge hat. Nach dem Charakter des Buches kann man keine Einzelangaben erwarten; es genügt ein Hinweis auf das Schicksal des Mannes, um den Lesern zu zeigen, daß Gott den Feinden seines Namens ihre Frevel gegen die Kirche nicht ungestraft hingehen läßt. Unmöglich wäre es nicht, daß Laktanz in dritter Linie die Mißerfolge des Haupturhebers der Verfolgung, des Galerius, berücksichtigt, vielleicht auch noch die „unheilbare Plage", von welcher er im Jahre 310 geschlagen wurde [2]). Es waren wirklich „sehr schwere Strafen", welche im Lauf weniger Jahre über die Verfolger verhängt worden sind. Und so gelangen wir bei Prüfung der bezeichneten hochwichtigen Parallele zu folgendem Ergebnis. Die in jenem Abschnitt der Institutionen berichteten Vorfälle werden durch die genauere und ausführlichere Darstellung der mortes erst ins Licht gestellt; was aber Gesinnung und Geist betrifft, in welcher beide Berichte geschrieben sind, so tritt hier nicht bloß kein Unterschied, sondern

1) de mort. 26—30.

2) vgl. besonders de mort. 24—28; 32 u. 33. Laktanz redet in den Institutionen von gravissimae poenae; in den mortes und der Epitome speziell von miserabiles exitus. Das schließt aber nicht aus, daß er schon in den Institutionen den „Ausgang" des Einen Herkulius unter den poenae grav. miteinbegreift.

Digitized by Google

eine so auffallende Verwandtschaft hervor, daß der Schluß auf Identität der Verfasser beider Schriften als völlig berechtigt erscheint. Ehe wir die Besprechung dieses Punktes „Gesinnung und Geist der beiden Autoren" weiter verfolgen, sei noch in Kürze der Differenzen gedacht, welche neben den vielen Übereinstimmungen in sprachlicher Beziehung zwischen den Institutionen und den mortes hervortreten sollen.

Brandt redet von Vulgarismen und größeren Abweichungen von der besseren Sprache, die in den mortes sich in Fällen zeigen, wo Laktanz korrekt schreibe [1]). In dieser Hinsicht darf nun zunächst gesagt werden: auch in den von Brandt als echt anerkannten Schriften des Laktanz macht sich in Sprache und Stil ein vielfaches Schwanken bemerklich zwischen dem eigentlich klassischen Sprachgebrauch und der Schreibweise der späteren Zeit. Wir verstehen das sehr gut, da Laktanz einerseits das beste Muster der klassischen Zeit sich zum Vorbild genommen, andrerseits aber doch dem Einfluß seiner eigenen Zeit sich nicht ganz zu entziehen vermochte. Es möge beispielsweise aufmerksam gemacht werden auf die verschiedene Konstruktion bei den Verbis: facere, efficere, poscere, postulare, praecipere, petere, expetere, bald nach Art der Klassiker mit ut, bald mit dem Acc. c. Infin. nach dem späteren Sprachgebrauch. Ferner neben der echt latein. Verbindung des dignus mit qui, der Verben niti, eniti mit ut auch die andere mit bloßem Infin., ebenso bei den Verben dignari, mereri. Hierher gehört weiterhin der Gebrauch der Adjektive statt der Adverbien

1) Brandt S. 36 u. 58.

Digitized by Google

bei den Adjektiven der Affekte und Gemütsstimmungen und bei participialischen Adjektiven ganz im Sinne der klassischen Zeit, also: laetus, maestus, invitus, trepidus, sciens, prudens, namentlich gern verbunden: laetus ac libens, libens ac paratus, prudens et sciens, iocabundus ac ludens. Daneben findet sich aber auch das Adverb. libenter (intersunt, arripuit), incunctanter etc. So steht in direkten Fragen, wo wir im Deutschen den Konjunktiv haben wie: wer (oder wo wäre einer) wäre so thöricht? wer sollte zweifeln? 2c. häufig der klassische Indikativ: quis dubitat (oder quis est qui dubitet), aber ungefähr ebenso oft der Konjunktiv. Ein Schwanken nach diesen Richtungen findet sich nun thatsächlich ebenso in den Institutionen, Epitome 2c., als in den mortes [1]). Aehnlich verhält es sich mit den von Brandt besonders namhaft gemachten Fällen. Er betont, in den Institutionen 2c. stehe *cum causale* stets mit dem Konjunktiv, in den mortes dagegen komme neben dem Konjunktiv mit auffallendem Verstoß der Indikativ vor. In diesem Betreff möchten wir vorerst die äußerste Zurückhaltung empfehlen, bis der Text der mortes nach endgültiger Prüfung erschienen sein wird. Es ist bis jetzt noch keineswegs entschieden, und in einzelnen Fällen wird wohl nie ganz mit Sicherheit entschieden werden können, was als wirklicher Verstoß des Autors, was als Fehler der Handschrift betrachtet werden muß. So wird zu 18, 5, wo nach Brandt (55) cum mit dem Indikativ vorkommen soll, von Halm in den nach erneuter Vergleichung des Kodex herausgegebenen Zusätzen ausdrücklich (S. 7) die Bemerkung gemacht, in

1) Der Nachweis im einzelnen mit Belegstellen folgt später.

Digitized by Google

der Handschrift stehe cm̄, in welcher Schreibung quoniam zu erkennen sei. Der gleiche Fall liegt vor 9, 2, wo Dübner gleichfalls quoniam geschrieben hat. Darnach scheint es sehr gewagt, auf solche unsichere Indizien hin Folgerungen und Schlüsse in der Weise Brandts zu machen. Allein sollte sich auch wirklich jene Konstruktion, „ein Vulgarismus der krassesten Art“ [1]) definitiv in den mortes vorfinden, so würden wir Verteidiger der Echtheit darum doch nicht außer Fassung kommen, da wir wissen, daß dieselbe sich auch in den Institutionen findet. Die Bemerkung Brandts zu inst. VI, 26, 8, cum sei dort temporal, soll trotz starker Bedenken gegen die Richtigkeit der Auffassung nicht weiter angefochten werden; auch sehen wir von anderen Stellen ab, wo man über den Charakter des cum streiten könnte; dagegen soll hingewiesen werden auf inst. V, 1, 4 und VII, 9, 10, wo doch wohl cum causale vorliegt und dabei nach der von Brandt selbst als richtig befundenen Lesart der Indikativ steht. Demnach handelt es sich im schlimmsten Falle wieder um ein Schwanken hier (inst.) und dort (mortes). Ähnliche Bewandtnis hat es mit dem angeblichen Gebrauch von prae im Sinne von außer. Da de mort. 16, 1 und 3 und 18, 5 das korrekte *praeter* vorkommt, so ist 50, 4 prae als Fehler der Handschrift anzusehen, wie denn auch die Herausgeber *praeter* eingesetzt haben. In statt per oder statt des instr. Ablativs ist 24, 4 noch zweifelhaft, wo statt in insidiis die besten Ausgaben nam *et* insidiis haben. Wie nahe sich übrigens im späteren Gebrauch ein solches in c. Ablativ mit per be-

1) Brandt S. 55.

Digitized by Google

rührt, möge man aus inst. IV, 13, 1 erkennen: deus misit e caelo doctorem iustitiae, ut novam legem *in* eo vel *per* eum daret. Das besonders scharf getadelte [1]) agentem in annis octo (de mort. 50, 6) = der 8 Jahre alt war, erklärt sich leicht. Es heißt: Maximini filium, natu maximum, agentem in annis octo. Es sind zu „Sohn des Maximin" zwei nähere Bestimmungen hinzugefügt: der älteste, sodann: dessen Alter sich auf 8 Jahre belief. Wenn der Schriftsteller diese Bestimmmungen in kurzer entsprechender Form ohne Anwendung eines Relativsatzes ausdrücken wollte, so konnte er etwa schreiben: natu maximum, versantem in annis octo. Nun floß ihm statt versantem das geläufigere agentem in die Feder: er schrieb diesem gleichwohl in octo annis bei, weil agentem annum octavum undeutlich gewesen wäre. 39, 3: legatis praemissis in matrimonio postulat Valeriam statt in matrimonium oder postulat, ut sibi esset in matrimonio ist ungewöhnlich [2]); aber es ist hinzuweisen auf die große Unsicherheit, die gerade in dem Gebrauch des in mit dem Ablativ, wo man den Akkusativ erwartete und umgekehrt mit dem Akk., wo der Abl. Regel wäre, in der späteren Zeit zu Tage tritt. Spuren dieser Unsicherheit finden sich auch in den anderen Schriften des Laktanz. So Epit. 28, 8 das auffallende sunt in hominis potestat*em* und 40, 8: Pontius Pilatus, qui tum in Syri*am* iudicabat. Constituit in medium de mort. 19, 4 ist gewiß nicht auffallender als

1) Brandt S. 51.

2) An den beiden Stellen de mort. 29, 2 und 45, 6 liegt nach der Ansicht der bisherigen Herausgeber ein Fehler der Handschrift vor statt in locum, in deditionem.

Digitized by Google

inst. IV, 27, 2: mentes furiatas in sensus pristinos reponebat. Das von Brandt (S. 57) zu quanto curatur, increscit (de mort. 33, 4) Bemerkte fällt dahin; denn es liegt eine Parallele vor inst. VII, 27, 8: quanto quisque adpropinquare cernit illum diem, cogitet. Der Gebrauch des gräciſtiſchen *idolum* für Götzenbild anſtatt der bekannten Wörter: imago, simulacrum, effigies in den übrigen Schriften oder der dort in Anwendung gebrachten Umſchreibungen erklärt ſich an den beiden Stellen de mort. 2, 6 und 33, 5 aus dem Streben nach Kürze. Zwar ſteht inst. I, 11, 5, wo zum erſtenmal von Götzenbildern die Rede iſt, das ebenſo kurze simulacrum; allein dort wird die Bedeutung durch den Zuſammenhang (et *hymni* et *delubra* et simulacra) klargeſtellt, was de mort. 2, 5 nicht in gleicher Weiſe der Fall wäre. Erſchien aber keiner dieſer einfachen Begriffe, namentlich nicht effigies, als anwendbar, ſo blieb, wenn nicht eine Umſchreibung gewählt werden wollte, nur idolum übrig. Zudem möchten wir hier die Gegenfrage aufwerfen: wie erklärt man ſich die Thatſache, daß Laktanz neben dem ihm ganz geläufigen lat. Ausdruck resurrectio für Auferſtehung einmal anastasis (nicht *ἀνάστασις*) anwendet (inst. VII, 23, 2) und neben dem lat. regimen singularis imperii (VII, 15, 16) einmal *monarchia* (inst. I, 5, 23)? Aber noch etwas. Nicht wenige im beſſeren Sprachgebrauch ganz ungewöhnliche Wörter, Wortformen und Konſtruktionen finden ſich nicht in den getadelten mortes, ſondern in den Inſtitutionen und in der Epitome. So z. B. *inaurire* = (Taube) hören machen Epit. 40, 2, wofür ſonſt immer echt lat. Ausdrücke und Umſchreibungen vorkommen (vergl. inst.

Digitized by Google

IV, 15, 8); ferner solis *deliquium* Epit. 40, 10 ſtatt des geläufigen solis defectus oder auch solis tenebrae (inst. VII, 16, 8). Dann der auffallende Komparativ cordatior inst. III, 20, 2; aeternior Epit. 63, 3; der barbariſche Superlativ cupientissimus inst. III, 1, 7; *insanissimus* inst. III, 17, 29; sublimissimus inst. V, 19, 19. Außerdem pro inimicis prec*em* facere Epit. 60, 3 und prec*em* expromere inst. I, 7, 9. Dem Klaſſizismus ganz wiederſtrebende Konſtruktionen wie: quod *dari haberent*; quod carne *indui haberet* in terra; quid *habent dicere;* (praedixisse) quod plurimae sectae *haberent existere* — finden ſich ſämtlich in den Inſtitutionen (IV, 20, 11; IV, 12, 15; VII, 6, 6 und IV, 30, 2), nicht in den mortes. Aber wir ſind noch nicht zu Ende. Brandt hat infolge ſeiner Tendenz, alle Gebrechen und Schäden der mortes aufzuſpüren und zu beleuchten, die Vorzüge des Buchs in ſprachlicher und ſtiliſtiſcher Beziehung völlig vergeſſen. Es iſt wahr, jene gleich einem majeſtätiſchen Strome dahinfließende Redefülle der Inſtitutionen iſt in dem Geſchichtsbuch der mortes nicht vorhanden; die charakteriſtiſchen Merkmale des Stils in letzterem ſind vielmehr Kürze und Knappheit; indes der Hauptvorzug der Inſtitutionen, Klarheit, iſt auch der Sprache der mortes eigen; dazu kommt hier wie dort eine ungewöhnliche Kraft und Energie. In einzelnen Partien der mortes treffen wir weiterhin jene hauptſächlich den Inſtitutionen eigene durch Anwendung rhetoriſcher Mittel bewirkte Lebendigkeit; ſo in Kap. 16 und 19; zu vergl. 1 und 51. Aber freilich, meiſt iſt die Erzählung in ruhigem Ton gehalten. Häufig wird man beim Leſen der kurzen, oft

Digitized by Google

ohne jede Konjunktion an einander gereihten Sätze an den taciteiſchen Stil mit ſeiner Herbe, ſeinem beißenden Spott und bitteren Sarkasmus erinnert. Auch wer nur einmal das Buch der mortes durchgeht, dem haftet als einziges Beiſpiel epigrammatiſcher Kürze und Prägnanz jene Wendung im Gedächtnis, mit welcher die Reſignation des Diokletian und die gleichzeitige Erhebung des obſkuren Rinderhirten Daia berichtet wird: huic (Daiae) purpuram Diocletianus iniecit suam, qua se exuit et Diocles iterum factus est [1]). Eine ſolche Redeweiſe übertrifft an Kürze und Schärfe alles, was mir von ähnlicher Art aus der ganzen alten Litteratur bekannt iſt. Man vergleiche in demſelben Abſchnitt die Worte, mit welchen das raſche Avancement des Daia gemeldet wird: Daia sublatus nuper a pecoribus et silvis statim scutarius, continuo protector, mox tribunus, postridie Caesar accepit orientem calcandum et conterendum . . . iam non pecorum, sed militum pastor [2]). Faſt überall erkennt man das Beſtreben des Verfaſſers, lieber ein Wort zu wenig als zu viel zu ſagen. Daraus erklären ſich einzelne Ausdrucksweiſen, welche als Inkorrektheiten und Verſtöße gegen den guten Sprachgebrauch getadelt werden [3]), wie der Satz 44, 11: ad quem (Maximinum) victoria liberatae urbis cum fuisset adlata ſtatt cum nuntius victoriae — adlatus fuisset: nachdem Maximin die Nachricht von dem Siege erhalten hatte, welcher in der Befreiung Roms beſtand, was trotz der Kürze ganz ver-

1) de mort. 19, 5.
2) de mort. 19, 6.
3) Brandt S. 55.

Digitized by Google

ständlich ist. Vgl. 26, 1: Compositae res iam videbantur, cum subito illi alius terror adlatus est. Dem wohl durch die Bemerkung Ebert's (S. 121) veranlaßten Tadel der 38, 1 gebrauchten Redensart: vincit officium linguae sceleris magnitudo, daß nämlich dieselbe inst. VI, 23, 12 mit Rücksicht auf die Abscheulichkeit des dort gemeinten Lasters ganz am rechten Platze stehe, hingegen an der bezeichneten Stelle der mortes als überflüssige, nichtssagende Phrase erscheine, würdig eines Excerptors, nicht des Laktanz [1]), können wir eine Berechtigung nicht zuerkennen. Fürs erste ist zu konstatieren, daß nach Halm-Laubmann die richtige Lesart nicht lautet: vincit officium ꝛc., sondern vicit. Wir wollen also zunächst abwarten. Indes fügen wir schon jetzt bei: auffallend und befremdlich sollte man es unter keinen Umständen finden, wenn der Autor der mortes im Hinblick auf die Schändlichkeiten, die er zu berichten im Begriffe steht, die Worte gebraucht: die Zunge will den Dienst versagen. Allerdings ist das inst. VI, 23, 12 angedeutete Laster ein ganz unnatürliches; allein scheußlich genug sind doch wahrlich auch die in den mortes l. c. namhaft gemachten Handlungen: die unaussprechliche Inquisition, beziehungsweise Inspektion, die Vergewaltigungen und Mordthaten. Soviel über die angeblichen sprachlichen und stilistischen „Differenzen" zwischen den mortes und den übrigen Schriften des Laktanz, welche thatsächlich teils gar nicht existieren, teils sich aus der Verschiedenheit des hier behandelten Gegenstandes erklären, indem der Verfasser, von Haus aus Rhetor,

1) Brandt S. 30 ff.

Digitized by Google

in dieſem Buch als Hiſtoriker[1]) auftritt. Jetzt noch ein Wort über „Geiſt und Geſinnung der beiden Autoren".

1) Über die Abweichungen der vorliegenden hiſtoriſchen Schrift von der ſonſtigen Schreibweiſe des Laktanz macht Ebert in ſeiner öfter angezogenen Abhandlung S. 134 f. vortreffliche Bemerkungen. Teuffel ſpricht ſein ſcharfſinniges Urteil in einem einzigen Satze aus; er zweifelt nicht an der Urheberſchaft des Laktanz. Vgl. Geſch. der röm. Litteratur s. v. Lact. 7.

(Schluß folgt.)

Digitized by Google

4.

Die Berliner Hermas-Fragmente auf Papyrus.

Von Prof. Dr. **Ehrhard** in Straßburg.

Unter den Tafeln zur älteren griechischen Paläographie, welche Uhlr. Wilcken, Professor der alten Geschichte zu Breslau Leipz. 1891 herausgegeben hat, bietet die III. einen aus 2 Papyrus-Fragmenten der neueren Erwerbungen des Königl. Museums zu Berlin zusammengestellten Text, den der Herausgeber als einer unbekannten (?) christlich-theologischen Schrift angehörig bezeichnete. Der symbolische Charakter des Inhaltes ließ mich sofort an den Hirten des Hermas denken und diese Vermutung bestätigte sich bei dem Vergleiche des Textes mit Hermas' Pastor, Similit. IV (Opp. Patrum Apost. ed. Funk. Tübingen I 1887 S. 444). Ich machte Herrn Prof. Wilcken auf diesen Fund aufmerksam und erhielt die freundliche Nachricht, daß die Fragmente auch von Diels und Harnack identifiziert, und in einer Sitzung der Berliner Akademie der Wissenschaften besprochen worden seien (vergl. Sitzungsberichte der Berl. Ak. d. W. 1891, 22—24; 427—31, die mir erst im Juni vergangenen Jahres zugänglich wurden). Zugleich bestätigte mir Prof. Wilcken, daß außer den facsimilierten keine andere

Digitized by Google

Fragmente derſelben Schrift unter den Papyrus aus Faijum, zu denen dieſes Hermas-Fragment gehört, aufgefunden worden ſind [1]).

Ich laſſe hier zunächſt den Wortlaut des Fragmentes folgen, um ſodann einige kritiſche und paläographiſche Bemerkungen daran zu knüpfen. Die Ergänzung des Textes entnehme ich der Ausgabe von Funk.

I Kolumne = Simil. II 7. Funk p. 444.

1 ἣν ἔλαβε π]*αρὰ τοῦ κ* [ῦ· *ταυτὴν ἀποδί*
διδωσι τῳ κ]ῶ τῶ ἐπιχο[*ρηγοῦντι αὐτῷ. καὶ ὁ*
π]λούσιος ὡσ[*αύτως τὸν πλοῦτον, ὃν ἔλαβε*
π]αρὰ τοῦ κῦ ἀδιστ[*άκτως παρέχει*
5 *τῶ πένητι. καὶ τοῦτο ἔργον* [*μέγα ἐστι*
καὶ δεκτὸν παρὰ τῶ θῶ ὅτ[*ι συνῆκεν*
ἐπὶ τῷ πλούτω αὐτοῦ καὶ ἠργάσα[*το*
εἰ]*ς τὸν πένητα ἐκ τῶν δωρημάτων*
το]*ῦ κῦ καὶ ἐτέλεσεν τὴν διακονίαν ὀρ*
10 *θ*]*ῶς. παρὰ τοῖς οὖν ἀνθρώποις ἡ πτε*
λ]*έα δοκεῖ καρπὸν μὴ φέρειν, καὶ οὐκ ὖ-*
δ]*ασιν οὐδὲ νοοῦσιν, ὅτι ὅταν ἀβροχία*
γέ]*νηται, ἡ πτελέα ἔχουσα ὕδωρ τρέφει*

1) Auf ein Evangelienfragment aus den Ausgrabungen von Faijum hat Bickell zuerſt aufmerkſam gemacht (Insbrucker Ztſchr. f. kathol. Theol. 1885, 498; 1886, 208; Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Rainer I, 53). Vgl. Weſſely, Ueber das Zeitalter des Evangelienpapyrus (Insbr. Theol. Ztſchr. 1887, 507). Seine Arbeiten über die Papyrus Rainer zuſammengeſtellt im Jahresbericht des k. k. Staatsgymnaſ. in Hernals Wien 1889. — Deux contracts grecs du Fayoum, publ. par A. Sayer et trad. par Th. Reinach Revue des études grecques 1890, 131 ff. Karabacek, Papyrus-Fund von El-Faijum. Denkſchr. d. Wiener Akad. d. W. XXXIII 1. 207 ff. Weitere Papyrus aus Faijum hat Mahaffy in Dublin jüngſt publiciert.

Digitized by Google

τ]ὴν ἄμπελον, καὶ ἡ ἄμπελος ἀδιάλει
πτον ἔχουσα τὸ ὕδωρ διπλοῦν τὸν καρ
π]ὸν ἀποδίδωσιν καὶ ὑπὲρ αὐτῆς καὶ ὑ-
πὲρ τῆς πτελέας. οὕτως καὶ οἱ πένητες
ὑπὲρ τῶν πλουσίων ἐντυγχάνοντες
πρὸς τὸν κν̄, πληροφόρουσι τὸ πλοῦτος
αὐτῶ̄[ν], καὶ πάλιν [οἱ] πλούσιοι χορηγοῦν-
τες [τοῖς] πένησι τὰ δέοντα, πληροφόρουσι
τὰς [ψυχ]ὰς αὐτῶν. γείνονται οὖν ἀμφό
τερ[οι κοιν]ωνοὶ τοῦ ἐργοῦ τοῦ δικαίου.
ταῦ[τα] οὖν ὁ ποιῶν οὐκ ἐγκαταλειφθή-
σε[ται] ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ἔσται γεγραμμέ
νο[ς εἰς τ]ὰς βίβλους τῶν ζώντων. μα-
κάριοι δ]ι ἔχοντες καὶ συνιέντες, ὅτι πα
ρὰ τοῦ] κῦ̄ πλουτίζονται. ὁ γὰρ συνίων
τοῦτ[ο δ]υνή[σεται] καὶ διακονῆσαι τι.

Die zweite Kolumne bietet nur noch die ersten 2 bis 3 Anfangssilben der Zeilen; dennoch lohnt es sich, den Text in der dadurch bestimmten Gestalt wiederzugeben:

II Kolumne = Simil. IV 2 Funk p. 446.

θε]ρεια [ἐστί τοῖς δικαίοις, τοῖς δὲ ἁμαρτωλοῖς
χειμ[ὼν. ὅταν οὖν ἐπιλάμψῃ τὸ ἔλεος
τοῦ κῦ̄ [, τότε φανερωθήσονται οἱ δουλεύ-
οντες [τῷ θεῷ, καὶ πάντες φανερωθήσονται.
ὥσπε[ρ γὰρ τῷ θέρει ἑνὸς ἑκάστου δ-
ενδρου [οἱ καρποὶ φανεροῦνται καὶ ἐπιγινώσκον
ται π[οταποί εἰσιν, οὕτω καὶ τῶν
δικα[ίων οἱ καρποὶ φανεροὶ ἔσονται καὶ
γνω[σθήσονται πάντες εὐθαλεῖς εἰ-

Digitized by Google

ναι ἐν [τῷ αἰῶνι ἐκείνῳ. τὰ δὲ ἔθνη καὶ οἱ
ἁμαρτ[ωλοί, ἃ εἶδες τὰ δένδρα τὰ ξηρά, τοι
οῦτοι [εὑρεθήσονται ξηροὶ καὶ ἄκαρποι
ἐν ἐκ[είνῳ τῷ αἰῶνι, καὶ ὡς ξύλα
κατακ[αυθήσονται καὶ φανεροὶ ἔσονται·
ὅτι ἡ [πρᾶξις αὐτῶν πονηρὰ γέγονεν
ἐν τῇ [ζωῇ αὐτῶν· οἱ μὲν γὰρ ἁμαρτωλοὶ καυθ-
ήσον[ται, ὅτι ἥμαρτον καὶ οὐ μετενόησαν·
τὰ δὲ [ἔθνη καυθήσονται, ὅτι οὐκ ἔγνωσαν
τὸν κτί[σαντα αὐτούς. σὺ οὖν
καρπο[φόρησον, ἵνα ἐν τῷ θέρει ἐκείνῳ
γνωσθ[ῇ σου ὁ καρπός· ἀπέχου
ἀπὸ πολ[λῶν πράξεων· καὶ οὐδέποτε οὐδὲν
ἁμαρ[τῇς.

Die Varianten, welche sich aus diesem neuen Zeugen der Textüberlieferung ergeben, sind, abgesehen von Umstellungen und orthographischen Unterschieden, folgende:

I Kolumne Zeile 1 παρὰ τοῦ κῦ statt ἀπὸ τ. κ. (edd. Dressel, Gebhardt, Hilgenfeld, Funk) desgl. Z. 5.
„ 9 διακονίαν τοῦ κυρίου] om. τοῦ κῦ gegen die Ausgaben
„ 12 ὅταν statt ἐὰν (edd.)
„ 15 ἔχουσα τὸ ὕδωρ statt ἔχουσα ὕδωρ (edd.)
„ 16 ἀποδίδωσιν „ δίδωσιν (edd.)
„ „ αὐτῆς „ ἑαυτῆς (edd.)
„ 19 τὸ πλοῦτος „ τὸν πλοῦτον (edd.)
„ 25 ὑπὸ τοῦ θῦ „ ἀπὸ τ. θ. (ed. Dressel)
„ „ γεγραμμένος „ ἐπιγεγραμ. (edd.)

Die 2. Kolumne ergiebt trotz der wenigen erhaltenen Silben Z. 1 θερεῖα statt θέρος (edd.); Z. 9 εἶναι statt ὄντες (edd.); Z. 22 ἀπὸ πολλῶν statt ἀπὸ τῶν πολλῶν (edd.) und Z. 23 ἁμάρτῃς statt διαμάρτῃς (edd.). Z. 6

Digitized by Google

u. 22 scheint in dem jetzigen Texte zu viel, Z. 19 u. 21 hingegen zu wenig zu stehen, nach dem Maßstabe von 11—12 Silben die Zeile. Ursprünglich wird es daher Z. 6 *καὶ γινώσκον(ται)* (vgl. I Kol. Z. 25; II Kol. Z. 9, 21), Z. 22 *καὶ οὐδὲν*, oder *καὶ οὐδὲν δι* (*ἁμαρτῆς*) geheißen haben. Z. 19 liegt es nahe, etwa *ὦ ἑρμᾶ* oder eine andere Anrede zu ergänzen.

Am wichtigsten ist in textkritischer Beziehung der griechische Text des letzten Satzes der Simil. II, den man bisher nur aus den zwei lateinischen Übersetzungen und der äthiopischen kannte: nam qui hoc scit, bona opera agere potest (aethiop.); qui hoc enim senserit, poterit aliquid ministrare (versio vulgata); qui autem hoc senserint, poterunt aliquid boni operari (versio palatina). Dressel hat diese Stelle im Griechischen, da sie im cod. Lips. nicht steht, weggelassen; Hilgenfeld und die übrigen Herausgeber haben sie ungefähr in derselben Form ins Griechische rückübersetzt: *οἱ γὰρ ταῦτα φρονήσαντες, δυνήσονται ἀγαθόν τι ἐργάζεσθαι* (Hilgenf.); *ὁ γὰρ ταῦτα φρονῶν, δυνήσεται ἀγαθὸν ἐργάζεσθαι* (Gebhardt, Funk). Das Papyrus-Fragment zeigt, daß diese Rückübersetzung das Original weder dem Sinne noch dem Wortlaute nach vollständig traf, während die lateinische versio vulgata nunmehr sehr getreu erscheint. In dem Fragmente dürfen wir wohl zugleich einen vollgültigen Zeugen für die Echtheit dieser Stelle erblicken.

Für die höhere Kritik ist dieses Fragment nicht unmittelbar von Bedeutung, da es sich auf jenen Teil des Hirten erstreckt, der auch von denen, die die Einheit des Verfassers, wie Hilgenfeld, leugnen, als zum ursprünglichen Texte gehörend, anerkannt wird. Sodann ist es

Digitized by Google

zu klein, um für die Beurteilung der neueſten Hypotheſe von Baumgärtner (Die Einheit des Hermas-Buches 1889), der die Einheit des Verfaſſers zugiebt, dabei aber eine Teilung der Schrift in zwei früher ſelbſtändig geweſene vornimmt, herangezogen zu werden. Indirekt kann aber das Fragment die Anhänger der Tradition in ihrem Feſthalten an dem überlieferten Texte wohl beſtärken, da es für den zeitlichen Abſtand, der es von dem nächſten griechiſchen Zeugen trennt (der Sinaiticus hört ja bekanntlich Mandatum IV 3. 6 auf), ſehr wenige Änderungen aufweiſt.

Es kann nun allerdings fraglich erſcheinen, ob zwiſchen den 2 Text-Fragmenten, welche auf 2 aufeinanderfolgenden Kolumnen ſtehen, die ganze Similitudo III und der Anfang der IV. ſtehen kann. Dies hängt mit der Höhe der Papyrusrolle zuſammen. Der fehlende Text würde etwa 28 Zeilen füllen nach dem Maßſtabe von 11—12 Silben in der Zeile. Nun ſind einmal 9—10 Zeilen zu ergänzen, bis die 2. Kolumne auf die Höhe der erſteren gebracht iſt. Es bleiben dann noch etwa 18 Zeilen, und ſo kommen wir, da die erſte Kolumne bereits 29 Zeilen zählt, auf etwa 45—47 Zeilen die Kolumne. Dieſe Zahl entfernt ſich allerdings etwas weit von den Angaben Weſſely's (Insbruck. Zeitſchr. f. kathol. Theol. 1887 S. 508) und von H. Diels (Über die Berliner Fragmente der *Ἀθηναίων πολιτεία* von Ariſtoteles in Abhandlung. der Berliner Akad. der Wiſſ. 1885, S. 7), wonach die Normalanzahl der Zeilen auf den Papyrusrollen von Faijum zwiſchen 27 und 35 ſchwankt. Da aber dieſe Angaben keine abſolute ſein können, da andererſeits der vorhandene Text zu keinem Verdacht in dieſer Hinſicht veranlaßt, ſo leuchtet ein,

Digitized by Google

daß man das ursprüngliche Vorhandensein des ganzen dazwischen liegenden Textes ruhig annehmen darf.

In paläographischer Beziehung ist das Fragment, als der einzige Überrest einer Papyrusrolle mit einer Schrift der sog. apostolischen Väter, recht interessant; bietet aber auch nicht geringe Schwierigkeiten. Was zunächst die Heimat desselben angeht, so läßt sich dieselbe schwer bestimmen. Jedenfalls hat man keinen genügenden Grund, Aegypten dafür anzusehen, weil der koptische Duktus der griechischen Unziale fehlt, der auf anderen Tafeln Wilcken's mit großer Leichtigkeit zu erkennen ist. Wollte man den Fundort als ausschlaggebend betrachten, so weiß man andererseits aus Erfahrung, wie unsicher dieses Herkunftsanzeichen ist. Wenn nun Aegypten auch nicht ausgeschlossen ist, so möchte ich doch eher an Palästina oder Syrien denken, ohne jedoch hiermit feste Stellung zu nehmen.

Eine zweite Frage, wovon übrigens die textkritische Bedeutung des Fragmentes zum größten Teil abhängt, betrifft das Alter desselben. Wilcken hat keine genaue Altersbestimmung vorgenommen. Die Möglichkeit, eine solche vorzunehmen, erwartete er von der Identifizierung des Inhaltes. Dieser nun schließt bloß das erste und die 1. Hälfte des II. Jahrh. aus, da der Hirt des Hermas übereinstimmend zwischen 100—160 angesetzt wird. Damit ist aber nicht viel gewonnen; denn Wilcken bezeichnet die Schrifteigentümlichkeiten seines Papyrus-Fragmentes als die der jüngeren Unziale, die höchstens in das VI Jahrh. zurückgeht, und nimmt sogar eine große Verwandtschaft zwischen dem neuen Papyrus-Fragmente und dem bekannten Fragmentum Bobbiense der Schrift nach an, das in das VII—VIII Jahrh. verlegt wird (Gardthausen, Griech. Paläogr. S. 158). Wilcken fügt jedoch

Digitized by Google

bei, schon wegen des Rollenformates müsse das erstere Jahrhunderte älter sein. Diels und Harnack haben die Altersbestimmung Wilcken's kaum näher präzisiert (Anf. V Jhrh.): Grund genug zur Vorsicht, auch wenn die Datierung der Papyrusrollen leichter wäre, als sie es zur Zeit ist. Unter diesem Vorbehalt, möchte ich jedoch sehr bezweifeln, ob bei diesem Fragmente von der jüngern Unziale die Rede sein kann. Daß die Buchstaben nach rechts inklinieren und der Kreis durch ovale Formen ersetzt wird, ist dafür nicht ausschlaggebend. Beides erklärt sich zur Genüge aus dem Material, das wir hier vor uns haben, während die Charakteristik der alten Unziale in der Regel nach Pergamenthandschriften vorgenommeu wird, wo die geradestehenden, vollen, runden Formen viel leichter zu bilden waren. Auch sind durchaus nicht alle Lettern nach rechts inkliniert; es herrscht vielmehr hier, wie bei den Papyrusschriften überhaupt, ein gewisser Mangel an Konsequenz, welche durch das Material bedingt erscheint, und zugleich ein stärkeres Hervortreten der Individualität des Schreibers zur Folge hat. Was sodann speziell die Aehnlichkeit mit dem Fragmentum Bobbiense betrifft, so ist diese im Gesamteindruck allerdings vorhanden; sie löst sich jedoch bei näherer Betrachtung in Schein auf. Die einzelnen Lettern sind mit wenigen Ausnahmen paläographisch recht verschieden. Abgesehen von den Abkürzungen [1]), die im Fragm. Bobb. viel zahlreicher sind, kennt das Fragment von Faijum keinen Unterschied zwischen Grob- und Feinstrichen. Die Zuspitzung des *P*, *Y*, *Φ*, *I*, *K* nach Unten, eines der Cha-

1) Es verdient hervorgehoben zu werden, daß dem Berliner Fragment die Abkürzung von ἄνθρωπος in ανῦς, wie I Kolumne Zeile 10 beweist, noch unbekannt ist.

Digitized by Google

rakteriſtika der jüngeren Unziale kommt hier gar nicht vor; im Fragm. Bobb. iſt ſie regelmäßig. Die Formen des *A*, *P*, *Z* ſind beiderſeits ganz abweichend. Das *E* hat im Fragm. Berolin. die Punkte am Ende des Querſtriches nicht. Das *Θ* iſt im Fragm. Bobb. viel größer, deßgleichen *T*, *Φ*, *O*. Man könnte noch anderes geltend machen; aber abgeſehen von der Schwierigkeit, den Unterſchied der Lettern hier durch treue Wiedergabe zu veranſchaulichen, wird doch jeder Intereſſent zu den Fakſimiles beider Fragmente greifen müſſen, um ſich völlig zu überzeugen. (Das Fragm. Bobb. in Wattenbach's Schrifttafeln z. Geſchichte der griech. Schrift Berlin 1876 Taf. 6; Scripturae graecae specimina ed 2ª. Berl. 1883 Taf. 8). Der Mangel eines paläographiſchen Zuſammenhanges zwiſchen den beiden Fragmenten wird noch augenſcheinlicher, wenn man mit Ceriani, dem berühmten Bibliothekar der Ambroſiana in Mailand, das Fragm. Bobb. in Italien geſchrieben ſein läßt, was er mir gegenüber mündlich äußerte. Darnach wäre es andererſeits auch nicht unmöglich, daß jene Ähnlichkeit im Geſammteindruck der beiden Fragmente gerade darauf beruht, daß auch das Fragm. Berol. in Italien geſchrieben wurde: eine Hypotheſe, die ich nur ausſpreche, um keinen Geſichtspunkt unbeachtet zu laſſen.

Will man ſich der Gefahr einer beſtimmten Datierung ausſetzen, ſo kann meines Erachtens bloß das IV Jahrh. als unterſte Zeitgrenze in Betracht kommen. Dafür ſpricht einmal der Umſtand, daß das Fragment Rollenformat beſitzt und nur auf einer Seite, alſo auf einem eigens dafür präparierten Papyrus geſchrieben iſt, was gegenüber Kodexformat und epiſtographiſcher Schrift ein größeres Alter (in der Regel wenigſtens III Jahrh.)

Digitized by Google

anzeigt. Sodann ist es Thatsache, daß vom IV Jahrh. an der Pergamentkodex für die biblische und kirchliche Litteratur das Gewöhnliche, Regelmäßige wurde. Ich erinnere an die 50 Bibelhandschriften, die Konstantin auf Pergament anfertigen ließ. Die Thatsache wird aber am besten durch die Nachricht illustriert, daß die Bischöfe Acacius und Euzoius von Cäsarea (363—79 ungefähr) die Papyrushandschriften ihrer berühmten Bibliothek auf Pergament umschreiben ließen. Diese von Hieronymus verbürgte Nachricht kann um so weniger angezweifelt werden, als sich in Wien eine griechische Handschrift, die aus einem solchen umgeschriebenen Exemplar floß, sich erhalten hat. (Vergl. meinen Aufsatz über die früheren Biblioth. in Palästina. Röm. Quartalschrift 1891 S. 223.) Ein spezielles Interesse, aus dem heraus gerade der Pastor des Hermas nach dieser Zeit auf eine Papyrusrolle geschrieben worden wäre, ist ohne direkten Beweis nicht anzunehmen, namentlich wenn man bedenkt, daß wir neben dem Sinaiticus nur noch eine einzige Minuskelhandschrift dieser Schrift besitzen. Wir werden daher wohl kaum irre gehen, wenn wir das Fragment einer Papyrusrolle des III, höchstens des IV Jahrh. angehören lassen und es daher als den ältesten paläographischen Zeugen nicht bloß für die betreffende Stelle, sondern für die Schrift überhaupt und somit nach obigem für ihre Integrität ansehen. Doch braucht nicht wiederholt zu werden, daß diese Datierung nur eine vorläufige ist. Das Fragment hat übrigens für die Herausgeber der Opera Patrum apostolicorum eine Bedeutung, die eine erneute Prüfung seines kritischen und paläographischen Wertes mit Sicherheit erwarten läßt.

Digitized by Google

II.

Rezenſionen.

1.

Das Buch Job in neuer und treuer Überſetzung nach der Vulgata. Dritte Auflage. **Das Hohelied** nach ſeiner myſtiſchen Erklärung. Zweite Auflage. Herausgegeben von **J. Langer**, Pfarrer, Freiburg im Breisgau 1889. Herder'ſche Verlagshandlung. gr. 8. S. XX. 219 und IX. 86. Preis: broſch. 3 M.

Die Thatſache, daß die vorliegende deutſche Ausgabe zweier poetiſcher Bücher des A. T. in wiederholter Auflage erſcheinen konnte, beweiſt, daß ſie ihrem Zwecke, der ein ausſchließlich praktiſcher iſt, entſprochen hat. Die Langer'ſche Überſetzung hat in der That dieſen Erfolg verdient: was man von einer Überſetzung alter hebräiſcher Dichtungen verlangen kann und muß, das leiſtet ſie: der Gliederparallelismus des hebräiſchen Originals tritt im Buche Job, das nach der Vulgata übertragen iſt, in ſcharfer Weiſe hervor. Im Rhythmus hat L. ſich an kein beſtimmtes Maß gebunden, ſondern wechſelt mit feinem Takte je nach dem Charakter des Stoffes zwiſchen Jamben, Trochäen, Daktylen und Anapäſten. Und unter dieſem Streben nach formeller Glätte und Eleganz leidet

Digitized by Google

keineswegs die Worttreue, die beim Buche Job auch insofern noch gewahrt ist, als da, wo die Vulgata vom masorethischen Texte abweicht, letzterer noch separat übertragen wird. Außerdem ist der Vulgatatext durch kurze sachliche Anmerkungen erklärt.

Zeigt sich der Herausgeber schon im Buche Job als einen geborenen Übersetzer, so gilt dies noch mehr vom Hohen Liede, das er unmittelbar nach dem Hebräischen übertrug, in einer Weise, die gewissenhafte Worttreue mit melodischem Rhythmus in fast mustergiltiger Form vereinigt. Ob die Einschaltungen, welche L. hier als Parenthesen in den Text einfügt, allem nach, um profaner Deutung vorzubeugen, notwendig waren, darüber möchte ich mir kein Urteil erlauben. Jedenfalls aber ist es sachlich unrichtig, wenn regelmäßig die Persönlichkeit der Braut durch „Seele" erklärt wird. Denn diese mystische Beziehung ist ja erst der abgeleitete und nicht der ursprüngliche Sinn der Allegorie. Dies gesteht zudem der Herausgeber selber thatsächlich zu, indem er in der auf die Übersetzung folgenden Paraphrase den allegorischen Sinn des Liedes auf die Kirche deutet.

Weniger günstig möchte ich über die Einleitungen urteilen, welche der Herausgeber beiden Übersetzungen vorausschickte. Ich glaube darin zu viel Pathos und zu wenig greifbaren, positiven Stoff zu finden. Doch der Herausgeber ist ein Mann der Praxis und wird wohl seine gut überlegten praktischen Gründe gehabt haben, die ihn bestimmen mochten, seinen Einleitungen mehr oratorischen Schwung als gelehrten Inhalt zu geben.

Die Ausstattung des Buches ist, zumal bei dem mäßig gestellten Preise, trefflich. Und so sei denn diese

Digitized by Google

schöne Übersetzung nicht bloß den Theologen, sondern auch gebildeten Laien angelegentlichst empfohlen.

Vetter.

2.

Der **sprachliche Schlüssel** oder die semitisch-ursprachliche Grundlage der griechischen Deklination und der indogermanischen überhaupt. Von A. B. **Westermeyer.** Paderborn. Schöningh. 1890. 84 S. 8. Preis 2 M.

Der Verfasser dieses Schriftchens beabsichtigt die Entstehung der Kasusbildung in den indogermanischen Sprachen aufzuklären, und glaubt „für das Rätsel der Kasusbildung eine ungemein einfache Lösung" gefunden zu haben. Die Auffassung des Nomen unter der zweifachen Kategorie des status absolutus und status constructus, wie sie im Hebräischen sich findet, wird einfach in die Urzeit zurück datiert, da Semitisch und Indogermanisch sich noch nicht geschieden hatten. Nach der Scheidung soll dann das Hebräische diese uralte Auffassungsweise bewahrt, die indogermanischen Sprachen aber auf Grund dieses grammatischen Verhältnisses ihre Kasus-Systeme ausgebildet haben. Den status absolutus habe der Genitiv, den status constructus der Nominativ ersetzt. Damit glaubt W. den Ursprung der indogermanischen Kasusbildung entdeckt zu haben. „Den goldenen Zauberschlüssel" dazu aber bot ihm der griechische Dual. Die einfache Zusammenstellung des hebr. jadájim mit griech. *Χειροῖν* und hebr. jedé mit griech. *χεῖρε* hat ihn zur Überzeugung geführt, „daß diese Formen im tiefsten Grunde vollkommen gleich sind".

Digitized by Google

Man kann ernstlich zweifeln, ob das Schriftchen nicht etwa als eine Satire auf die jugendliche Wissenschaft der vergleichenden Sprachforschung zu fassen sei, zumal wenn man Ausdrücke liest, wie S. 27 „man hat doch keine Bindevokale im Ärmel, um sie beliebig zu verwenden“ oder S. 82 „deßhalb ist es keine Kunst ursprachliche Sätze zu bilden, wie etwa Jawan mit seinen Söhnen, Elisa und Tharsis sprach“. Allein die Vorrede sowohl als der Schluß nötigen zur Annahme, es sei dem Verf. um eine ernste wissenschaftliche Untersuchung im apologetischen Interesse zu thun gewesen. Und so wollen wir denn immerhin seinen gutgemeinten Eifer anerkennen. Im übrigen aber erlauben wir uns die Bitte: wenn der Verf. in der That sein am Schlusse gegebenes Wort einlösen und auf seine „Entdeckung“ noch weitere linguistische Publikationen folgen lassen will, so möge er doch wenigstens noch etliche Jahre zuwarten und inzwischen seine sprachwissenschaftlichen Studien wesentlich vertiefen. Das Bedürfnis hiezu scheint er ja selbst zu fühlen, da er mit lobenswerter Offenheit S. 40 gesteht, „daß ihm auf diesem weiten Gebiete (nämlich dem der indogermanischen Sprachen) vielfach das Zeug fehle“. Wir bedauern, diese Selbstbeobachtung als eine der treffendsten Bemerkungen des ganzen Buches bestätigen zu müssen, doch nicht in dem Sinne, daß es dem Verf. an Kenntnissen fehle. Was ihm mangelt, ist vor allem Kritik und Methode. Auch das bescheidenste Maß von Kritik müßte ihm den Weg zu seiner „Entdeckung“ absolut verschlossen und ihn belehrt haben, daß er doch nicht ohne Weiteres den hebräischen status constructus für die semitisch-indogermanische Grundsprache voraussetzen und ebensowenig

Digitized by Google

griechiſche Formen unmittelbar mit hebräiſchen vergleichen dürfe. Aber derartige kritiſche Bedenken ſcheinen für W. gar nicht zu exiſtieren, die überläßt er vermutlich „den ängſtlichen Seelen, die auch ihren offenen Augen nicht trauen". Und vollends ſeine Etymologien! Nach der Methode, wie W. hebr. jad und griech. χείρ für etymologiſch verwandt und identiſch erklärt, ließe ſich ja mit Leichtigkeit der Nachweis führen, daß ſämtliche Sprachen der Erde von einer einzigen Wurzel beliebigen Lautwertes abzuleiten ſeien. Vetter.

3.

Commentarius in S. **Pauli Apostoli** epistolas auctore **Rudolpho Cornely** S. J. Prior epistola ad Corinthios. Cum approbatione Superiorum. Parisiis. Lethielleux. 1890. 536 p.

Commentarius in **Ecclesiasten** et **Canticum Canticorum** auctore **Gerardo Gietmann** S. J. Cum app. Sup. Ibidem. 1890. 547 p.

Da über den Cursus Scripturae sacrae der Väter Jeſu in dieſen Blättern wiederholt Bericht erſtattet worden iſt, ſo iſt es nicht mehr nötig auf die allgemeine Einrichtung zurückzukommen. Nur einen Punkt möchte ich hervorheben. Es wurden in neueſter Zeit diejenigen katholiſchen Theologen, welche in der Exegeſe die eingehende Berückſichtigung des Urtextes verlangen, wieder auf dieſen Kurſus verwieſen, damit ſie ſich überzeugen, wie trefflich ſich das Problem einer wiſſenſchaftlichen Exegeſe nach dem Texte der Vulgata löſen laſſe. Meines Erachtens iſt aber gerade der entgegengeſetzte Beweis

Digitized by Google

erbracht, denn die Verfasser dieser Kommentare sahen sich so oft gezwungen, auf den Urtext zurückzugehen, daß nur die Rücksicht auf die kirchliche Übersetzung sie hindern konnte, den Urtext zu Grunde zu legen und die lateinische Übersetzung an zweite Stelle zu setzen. Beim A. T. sollte diese Behauptung eigentlich keines Beweises bedürfen. Wir begnügen uns auch, einen Abschnitt aus Gietmann's Kapitel »de optima interpretandi ratione« auszuheben. „Nach dem Beispiele des hl. Hieronymus ist der hebräischen Quelle eine große Bedeutung beizulegen; denn daraus floß die Vulgata selbst, darauf ist sie zurückzuführen, daß sie richtig verstanden und beurteilt wird. Dies bekenne ich um so lieber, weil ich bei der Ausarbeitung selbst zu der Ansicht geführt worden bin, daß gerade in diesem Buch die hebräischen Wörter entweder durchaus unverdorben oder beinahe unversehrt bewahrt worden sind. — Es trägt aber auch die hebräische Eigentümlichkeit und Stellung der Worte sehr viel zur Erkenntnis der Begeisterung, in welcher der Verfasser mitunter spricht, bei. Manche Stellen können nach den LXX und der Vulgata gar nicht vollständig verstanden werden." (S. 177. Vergl. S. 50 f.)

Aber selbst im N. T. ist der Urtext nicht zu umgehen und um so mehr zu berücksichtigen, als man von den Theologen leichter ein volles Verständnis desselben als im A. T. verlangen kann. „Weil nach dem hl. Augustinus die Sorgfalt derer, welche die Schriften kennen lernen wollen, zuerst auf die Korrektur der Handschriften zu achten hat, aber unsere klementinische Vulgata, obwohl sie ausgezeichnet ist, nicht überall die echten Worte des Apostels genau wiedergiebt, so haben wir zugleich mit

Digitized by Google

dem lateiniſchen Text den vollſtändigen griechiſchen nach dem älteſten und beſten vorhandenen Kodex, dem Vaticanus den einzelnen Abſchnitten vorangeſtellt", ſagt Cornely (S. 9).

1. H. Gietmann hat die ſchwierigſten Schriften des A. T.'s übernommen. Die Meinungen gehen hierüber ſo weit auseinander, daß kein Kommentator auf allgemeine Zuſtimmung hoffen kann. Dies gilt aber hier nicht bloß von der Einzelerklärung, ſondern ganz beſonders von den grundlegenden Fragen der Einleitung. Wie Cornely in der Einleitung tritt auch G. für die Abfaſſung des Kohelets durch Salomon ein. Der Hauptgrund iſt die einſtimmige Tradition bis Luther. Die aus den Verhältniſſen und dem Stil genommenen Einwände verlieren ſchon dadurch ſehr viel an Bedeutung, daß ihre Vertreter in der Frage über den Verfaſſer und die Zeit der Abfaſſung ungemein auseinandergehen. Schwerlich wird aber jemand heutzutage die aramaiſierende Sprache in das Zeitalter Salomons verlegen oder die peſſimiſtiſche Weltanſchauung dem Weiſen des A. T.'s zutrauen, auch wenn er voll berückſichtigt, daß vieles poetiſch, nicht philoſophiſch zu beurteilen iſt. Auch letzteres hat ſeine Grenzen. Es mag ſein, daß viele dieſes „rhetoriſche und poetiſche Buch" zu nüchtern interpretieren (S. 248, 259), aber das Buch iſt doch durch ſeinen oft paradoxen Inhalt ſelbſt daran ſchuld. Bei ſchroffen, ſcheinbar widerſprechenden Stellen läßt ſich in der »media via« (S. 285) wohl eine Vermittlung finden, aber wenn man Salomon in fremdem Namen ſprechen laſſen muß (3, 16 ff., S. 171), vieles nur als Repetition anſieht und dies als Gewohnheit des Ekkleſiaſtes betrachtet, weil

Digitized by Google

es zur Dunkelheit nötig sei, und die Erreichung dieses Zweckes darin bestätigt findet, daß viele jetzt noch nicht wissen, welches der Zweck der ganzen Rede sei (S. 158), so erscheint es doch fraglich, ob der einheitliche Charakter für die Salomon'sche Zeit so evident sei. Wie man aber über diese Fragen, die nie ganz zu lösen sind, urteilen mag, in diesem und im folgenden Kommentar über das Hohelied, in welchem die allegorische Erklärung bevorzugt wird, kann jeder Leser reiche Belehrung für die ganzen Bücher wie für einzelne schwierige Stellen finden. Im einzelnen hat sich der Verf. viel weniger von dem Herkömmlichen beeinflussen lassen, wie z. B. die Erklärung von 9,2 zeigt. Wenn er von der Meinung vieler Alten, der sensus scripturae sei multiplex, sagt, sie sei vel prudenter interpretanda vel repudianda (S. 393), so ist er im Recht, wenn er aber glaubt, falls man im Hohen Lied von Anfang an allegorisch erkläre, so sei kein Platz für böse Gedanken (S. 402), so giebt er eben eine pia interpretatio des Wortes, dem Reinen ist alles rein.

2. Die Korintherbriefe sind auch in neuerer Zeit so fleißig kommentiert worden, daß es schwer ist, etwas Neues beizubringen. Nur die Frage über die Organisation der paulinischen Gemeinden hat neuestens wieder etwas Bewegung in den gleichlaufenden Strom der Exegese gebracht. Der Verf. zeigt sich wohl vertraut mit den verschiedenen katholischen und akatholischen Erklärungen und ist mit Glück bestrebt, das Richtige und Wahrscheinliche vom Unrichtigen und Unwahrscheinlichen zu sondern. Die Einteilung ist einfach, der erste Teil geht von 1, 10—6, 20 und bezieht sich auf einige Laster in der Gemeinde zu Korinth, der zweite Teil 7, 1—15, 58

Digitized by Google

handelt über die Fragen, welche die Gemeinde dem Apostel zur Beantwortung vorgelegt hatte. Die Abfassung setzt er im Frühjahr 58 an. Die verwickelte Parteienfrage möchte der Verf. dahin entscheiden, daß er nur drei Parteien annimmt, indem er die Christuspartei als die eigentlichen Christen ohne Parteirichtung betrachtet. Die Ausführungen über die Charismen rechnet er zu den erfreulichsten Teilen des Briefes, obwohl Chrysostomus bereits auf die Dunkelheit aufmerksam mache, denn sie geben uns ein lebendiges Bild von dem Walten des hl. Geistes in der apostolischen Kirche. Schanz.

4.

Le Père Didon de l'ordre des frères prêcheurs **Jésus Christ** heri et hodie, ipse et in secula. 2. Vols. Paris Librairie Plon 1891. LXXXVIII, 479, 469 p.

Jesus Christus von P. Didon. Autorisierte Übersetzung aus dem französischen Original von Dr. **Ceslaus M. Schneider.** 2 Bde. Regensburg. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. 1892. XXVIII, 671, 535 S.

Das Leben Jesu von Renan hat in Frankreich in weiten Kreisen den Glauben an die übernatürliche Entstehung des Christentums und an die Gottheit seines Stifters zerstört und dem schon vorher herrschenden Unglauben ein erwünschtes Mittel einer scheinbar wissenschaftlichen Rechtfertigung durch die biblische Kritik in die Hand gegeben. Wie Renan seiner eigenen Behauptung nach durch das Studium der deutschen Tendenzkritik aus dem theologischen Seminar von St. Sulpice in das Lager der Ungläubigen und Skeptiker getrieben worden ist, so

Digitized by Google

hat er es sich zur Aufgabe gemacht, durch Verbreitung der vorgeblichen Resultate dieser Kritik seine Landsleute für das neue Evangelium des 19. Jahrhunderts zu gewinnen und zu begeistern. Was seiner Arbeit den großen Erfolg sicherte, war aber nicht die unparteiische Kritik und die geschichtliche Wahrheit, sondern der blendende Stil und die dem Geschmacke der großen Gesellschaft schmeichelnde frivole Darstellung der heiligen Geschichte. Mit einem großen Aufgebote philologischer und geographischer Kenntnisse wußte er einem der wahren Geschichte Hohn sprechenden Gebilde halb orientalischer Phantasie den bestechenden Reiz objektiver Wahrheit zu geben.

Die französische Theologie hat es nicht an Versuchen fehlen lassen, diesem verderblichen Einflusse durch wissenschaftliche Darstellungen der Geschichte und des Lebens Jesu entgegenzuarbeiten. Aber so sehr sich diese auch dem Geschmacke des französischen Volkes anzubequemen wußten, so konnten sie doch keinen durchschlagenden Erfolg erzielen, weil sie des ästhetischen Reizes jenes Romans entbehrten. Der durch seine Kanzelreden in Notre Dame und durch sein Buch über Deutschland zu einer gewissen Berühmtheit gekommene Dominikaner Didon hat es daher nach längerer Vorbereitung und zweimaligem Besuche Palästinas unternommen, dem rationalistischen Leben Jesu Renan's ein positives, wirkliches Leben Jesu gegenüber zu stellen, welches mit denselben blendenden Farben gezeichnet, von demselben poetischen Reiz durchweht, von demselben rhetorischen Affekt belebt ist. Wenn wir aus dem Erfolg des Werkes einen Schluß ziehen dürfen, so hat Didon seinen Zweck erreicht. Wird uns doch berichtet, daß innerhalb weniger Monate 20 000 Exemplare ab-

Digitized by Google

gesetzt worden sein! Der Pater hat also den Geschmack seiner Landsleute richtig beurteilt. Das Werk hat aber auch an sich viele Vorzüge. Zu diesen zählen wir neben der gewählten, vornehmen Sprache die schönen, vom Augenschein gebotenen Schilderungen des Schauplatzes des Lebens Jesu. „Das Geschichtswerk muß vor allem beschreiben, malen. Es muß die Thatsachen genau abzeichnen und dieselben in farbenreicher und lebendiger Darstellung wiedererzeugen, damit sie trotz der Jahrhunderte vor den Augen der Leser gegenwärtig werden und trotz des Todes wieder aufleben. Ich glaube, daß, von diesem Gesichtspunkte aus, kein einziges Buch mit den Evangelien verglichen werden kann. Die Scenen, welche von ihnen erzählt sind, die Gemälde, welche sie zeichnen, sind wahre Muster der Ästhetik. Die Einfachheit ist da verbunden mit der Größe, die Zurückhaltung mit dem Reichtum in ausdrucksvollen Einzelheiten." Wozu aber doch ein Leben Jesu? „Die Geschichte ist nicht nur eine Erzählung von Thatsachen. Sie ist vor allem eine Beschreibung, eine Zeichnung, ein Gemälde. Sie muß den Rahmen bieten für die Thatsachen und sie wieder in die Umgebung versetzen, in deren Mitte sie sich vollzogen. Jedes Begebnis ist den Gesetzen von Zeit und Raum unterworfen. Die Vernunft faßt es nicht anders auf als indem sie dasselbe an die Stelle, in das Land wieder zurückverlegt, wo es geschehen, und in die Zeit, welche es geschaut hat. Diese Stelle, das Land ist uns durch die Geographie angezeigt; der Zeitpunkt durch die allgemeine Geschichte der Völker und der Menschheit" (S. LXXIX).

Nicht weniger reizend sind die psychologischen Schilderungen, für welche im Leben Jesu so häufig Gelegen-

Digitized by Google

heit geboten wird. In diesen erkennt man nicht nur den Meister des Stils, sondern auch den Theologen und Asketen. Während andere diese Probleme vorwiegend durch Betrachtungen aus den Propheten zu erhellen suchen, führt uns Didon in die Werkstätte der menschlichen Seele Jesu, der mit der Gottheit verbundenen Seele! Besonders interessant ist z. B. das 6. Kapitel über die Berufung Jesu, in welcher die menschliche Überlegung und der göttliche Ratschluß, der Gehorsam des Sohnes und der Wille des Vaters in wunderbarer Weise zusammenwirken. Ähnlich ist die farbenreiche Schilderung des Reiches Gottes gehalten (I, 258 ff.).

Die Gefahr, die Form über den Inhalt zu stellen, konnte begreiflicher Weise bei dieser Methode nicht immer vermieden werden. Ganze Partien, wie z. B. die Bergpredigt und die Abschiedsreden Jesu, gleichen mehr poetischen Umschreibungen als exegetischen Erklärungen. Noch bedenklicher ist es aber, daß oft mit derselben Leichtigkeit, mit welcher Renan über die Geschichte den Stab bricht, ein Beweis für die schwierigsten historischen Fragen der Einleitung und Exegese vorgespiegelt wird. Vom wissenschaftlichen exegetischen Standpunkte aus muß unser Urteil wesentlich ungünstiger ausfallen. Weder kennt der Verf. die jüdische Zeitgeschichte ausreichend noch stehen ihm tiefere Kenntnisse der exegetischen Wissenschaft zu Gebot. Seine Kritik nach dem gesunden Menschenverstand, den unveränderlichen Prinzipien der Kausalität und des Widerspruchs (S. LII), die sich in einem das Übernatürliche zum Prinzip erhebenden Leben Jesu recht eigentümlich ausnimmt, konnte den Mangel nicht ersetzen. Hätte er die deutsche Exegese mehr studiert, als vornehm der Steri-

Digitized by Google

lität und Tendenz beſchuldigt, ſo hätte er gewiß viele Dinge anders anzuſehen gelernt. Die veralteten harmoniſtiſchen Verſuche wird kaum ein Verſtändiger für genügend erachten, die chronologiſche Darſtellung nach Wieſeler wird ſich ebenſo wenig allgemeiner Zuſtimmung erfreuen. Die Einleitung, welche die wiſſenſchaftliche Grundlage des Werkes bilden ſoll, bleibt hinter recht beſcheidenen Erwartungen zurück. Ich begnüge mich, einige Angaben aus derſelben mitzuteilen. Das Matthäusevangelium iſt zwiſchen 33—40 verfaßt und hat den Zweck, durch den Nachweis der Meſſianität Jeſu die Juden für den Glauben zu gewinnen. Petrus ging im Jahr 42 von Jeruſalem weg. In dieſer Zeit iſt das Markusevangelium geſchrieben worden, das Petrus nach den Hypotypoſen des Clemens approbierte. 2 Kor. 8, 18 wird das Lukasevangelium gelobt. Die Apoſtelgeſchichte fällt in das Ende des zweiten Aufenthaltes Pauli in Rom im Jahr 64. Nicht nur war um das Jahr 150 die Itala ſchon vorhanden, ſondern vorher bereits zwei andere lateiniſche Überſetzungen, eine in Afrika, die andere in Italien; von dieſen wurde nach Cureton die Peſchito hergeſtellt, welche in griechiſcher Überſetzung der Itala als Vorlage diente. Die exemplaria authentica Tertullian's ſind die autographa und der Codex Sinaiticus iſt eine gleichzeitige Abſchrift. Alſo beſteht zwiſchen Kritik und Tradition eine vollſtändige Harmonie!

Wir bedauern, daß wir an dem ſchönen Werk dieſe Ausſtellungen machen müſſen, aber wir halten es für unſere Pflicht, ſolche wiſſenſchaftliche Mängel zu rügen, um den Vorwürfen der gegneriſchen Seite zu begegnen und die Vertrauensſeligkeit auf unſerer Seite zu ver-

Digitized by Google

hindern. Wenn man weiß, wie nachdrücklich und mit Recht Renan der Vorwurf leichtfertiger Behandlung der Geschichte gemacht worden ist, so darf man sich aus apologetischen Gründen nicht dieselbe Nachlässigkeit zu schulden kommen lassen. Vom deutschen Übersetzer hätten wir eigentlich erwartet, daß er in den wichtigeren Fragen eine Ergänzung geliefert hätte, obwohl wir wissen, daß dadurch die Einheit eines Werkes leicht beeinträchtigt werden kann. Er hat es aber vorgezogen, in einem Vorwort der bösen Kritik den Text zu lesen. Wir sind mit ihm darin einverstanden, daß derjenige noch gefunden werden muß, welcher ein gegen alle Kritik gefeites Leben Jesu schreiben kann, aber es giebt doch Unterschiede. Es mag sein, daß die moderne Kritik wenig Anlaß geboten hat, daß man ihre Ergebnisse als für alle Zeiten feststehende betrachten könnte, aber das Beispiel für den Beweis ist recht schlecht gewählt. „Wir erinnern nur an die Werke des Areopagiten, welche, während längerer Zeit, von der modernen Kritik dem Haupte der wissenschaftlichen Tradition in der Kirche abgesprochen wurden, ähnlich wie bereits zweimal im Verlaufe der Zeiten; nie aber hat diese Kritik nur e i n e n vollwiegenden Grund, welcher dem Bereiche der Geschichte entnommen wäre, für die Unechtheit angeführt" (S. XXVI). Wenn erst Didon dem „Lebensbilde Christi das Gewand des 19. Jahrhunderts umgehangen" (S. VII), so hätten er und sein Übersetzer von den Vorteilen der Kritik desselben schon offener Gebrauch machen dürfen. Selbst bis in die Wiedergabe griechischer Citate hätte sich diese Rücksicht erstrecken dürfen, denn weder aus Didon (II, 402)

Digitized by Google

noch aus Schneider (II, 461) wird z. B. jemand den Sinn des Citats aus Josephus entnehmen können.

Doch soll uns dies nicht abhalten, wie das Verdienst des Werkes selbst, so auch das der Übersetzung anzuerkennen. Es ist richtig, daß eine solche Darstellung des Lebens Jesu, welche mit der Macht der Überzeugung und der Gewalt der Rede auftritt, heutzutage am besten geeignet ist, den Einfluß des Christentums auf alle Verhältnisse nachzuweisen und der Gesellschaft den wahren Schlüssel Davids zu zeigen. Trägt auch die Übersetzung die Spuren der raschen Arbeit an sich und verliert das französische Pathos im deutschen Gewand viel an seiner Kraft, so sind wir doch überzeugt, daß viele Leser aus der Lektüre des Buches reichliche Belehrung und Erbauung schöpfen werden. Schanz.

5.

Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker von **H. Stähelin.** Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. Die Gwynn'schen Cajus- und Hippolytfragmente. Von A. Harnack. Leipzig, Hinrichs 1890. 133 S. 8. Preis: M. 4, 50.

A. u. d. T.: Texte und Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Litt. v. O. v. Gebhardt u. A. Harnack VI, 3.

In der Dubliner Zeitschrift Hermathena 1885 S. 389—402 warf Salmon die Fragen auf, ob die gnostischen Schriften, welche nur in den Philosophumenen citiert werden, echt sind, und die Sekten, denen sie angehören sollen und die sonst nirgends genannt werden, existierten, und indem die Vergleichung der bezüglichen Schriften ergab, daß sie in Benützung der hl. Schriften

Digitized by Google

und im Gebrauch von Worten, Formeln, Bildern und ganzen Satzgruppen übereinstimmen, drängte sich ihm der Schluß auf, daß dieselben von einem und demselben Autor herrühren und der Falsator sie dem eifrig nach häretischen Schriften fahndenden Hippolyt als echte Ware in die Hände spielte. Die Abhandlung gab zu der Untersuchung Stähelins Anlaß. Es handelt sich um die Berichte über 1. die Naassener (V, 6—11), 2. den Araber Monoimus (VIII, 12—15), 3. die Peraten (V, 12—18), 4. die Sethianer (V, 19—22), 5. den Gnostiker Justin (V, 23—27), 6. Simon Magus (VI, 7—20), 7. das valentinianische System (VI, 20—37), 8. das basilidianische System (VII, 14—27), 9. die Doketen (VIII, 8 bis 11). Die Berichte werden unter verschiedenen Gesichtspunkten, in Bezug auf ihre Verwandtschaft, ihre Einzelberührungen, ihre Schriftcitate, ihr Alter und ihr Verhältnis zu den einschlägigen Angaben des Irenäus und Klemens v. A. sorgfältig mit einander verglichen und geprüft und das Resultat gewonnen, daß die These Salmons im ganzen richtig ist, daß die Berichte, mit Ausnahme des 7. oder des das valentinianische System betreffenden, wenigstens teilweise erfunden sind. Die Erklärung wird zwar nicht als völlig gesichert angesehen. Aber sie soll wenigstens besser als andere die hier vorliegenden Schwierigkeiten heben. Ob sie dieses wirklich vermag? St. räumt selbst ein, daß die allgemeine Verwandtschaft nicht befremdlich ist, da es sich um lauter gnostische Häresien handelt. Es dürfte aber auch die nähere Verwandtschaft nicht immer so gar anstößig sein. Sie ist ja keine durchgängige; sie besteht nur zwischen einzelnen Stücken und kann daher nicht besonders auf-

Digitized by Google

fallen. Mir scheint es wenigstens nichts außerordentliches zu sein, daß einige der gnostischen Systeme nicht bloß im allgemeinen, sondern auch in Einzelheiten zusammentreffen. Manche Berührungen dürften überdies wegfallen, wenn wir die Berichte selbst vor uns hätten und nicht durch einen Dritten erhielten. Denn wenn sich auch feststellen läßt, daß Hippolyt sich genau an seine Vorlage hielt, so konnten kleine Änderungen bei der Wiedergabe doch nicht ausbleiben. Endlich scheint mir eine Fälschung, wie sie hier anzunehmen wäre, fast ein noch größeres Rätsel zu bieten als die Sache selbst. Die Schlüsse des Verf. unterliegen daher gewichtigen Bedenken. Die Untersuchung verdient aber wegen des aufgewendeten Fleißes und Scharfsinnes immerhin Anerkennung.

Die folgenden Apelles-Fragmente (S. 109—120) sind der Schrift des Ambrosius De paradiso entnommen. Sie werden durch den Kirchenvater nicht als Worte des Gnostikers angeführt, durch Harnack aber überzeugend als solche nachgewiesen. Die Cajus- und Hippolytus-Fragmente wurden durch Gwynn in einem noch unedierten biblischen Kommentar des Jakobiten Dionysius Barsalibi entdeckt und syrisch und englisch in der Hermathena veröffentlicht. Harnack giebt sie in deutscher Übersetzung und stellt zugleich ihre Bedeutung ins Licht.

Funk.

6.

1. **Acta et Decreta** sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis. Auctoribus presbyter S. J. e domo B. V. M. s. l. c. ad Lacum. Tomus septimus. Friburgi Brisgoviae, Herder 1890. XX, 1942 Sp. 4.

Digitized by Google

2. **Leonis X. P. M. Regesta.** Fasc. IV—VI ed. Jos. S. R. E. Cardinalis Hergenröther; fasc. VII—VIII composuit Dr. Fr. Hergenröther. Friburgi Br., Herder 1886—91.

1. Mit diesem Bande kommt die Laacher Konzilienſammlung zum Abſchluß. Sie enthält die neueren Konzilien und von den früheren diejenigen, welche in die Sammlungen von Labbe und Harduin nicht Aufnahme fanden. Der vorliegende Schlußband bringt das Vatikanum. Er wurde noch durch den Begründer des Werkes, P. Schneemann vorbereitet. Ein nicht geringer Teil ward durch ihn bereits zum Druck gebracht, die meiſten Dokumente waren geſammelt und geordnet, als er durch den Tod am 20. November 1885 an der Weiterführung gehindert wurde. Die Vollendung wurde dadurch um mehrere Jahre hinausgerückt. Die Arbeit wurde wohl alsbald dem P. Granderath übertragen. Sie nahm denſelben aber noch geraume Zeit in Anſpruch. War es einerſeits ſchwierig, in einer fremden Materialienſammlung ſich zurechtzufinden, ſo ſtellten ſich andererſeits weitere Studien als notwendig dar. Die Verzögerung iſt indeſſen in keiner Weiſe zu beklagen. Es kam vor allem auf Zuverläſſigkeit und Vollſtändigkeit an, und in dieſer Beziehung hat das Werk durch jenen Umſtand gewonnen.

Das Material iſt in zwei Teile zerlegt. Der erſte Teil S. 1—500 enthält die Hauptdokumente: die auf das Konzil bezüglichen päpſtlichen Schreiben, die Akten der feierlichen Sitzungen und mit, bezw. vor den dogmatiſchen Konſtitutionen, welche in der dritten und vierten Sitzung Annahme fanden, die Schemata, aus denen die Konſtitutionen hervorgingen, die von den Vätern vor-

Digitized by Google

geschlagenen Emendationen, die in den Generalkongregationen über dieselben von den beauftragten Mitgliedern der Glaubensdeputation erstatteten Berichte, die Stimmen der Väter, die infolge der Erörterungen verbesserten Schemata, die bis zu ihrer Billigung durch die Väter wiederum zu prüfen waren, und endlich die vom Papste in den feierlichen Sitzungen bestätigten Konstitutionen. Die Dokumente sind alle, die wenigen ausgenommen, welche bereits genau veröffentlicht waren, dem Konzilsarchiv entnommen, und der Präfekt des Archivs bezeugt ihre Übereinstimmung mit den Originalien. Die Edition kann daher als eine authentische gelten. Dem zweiten Teil oder der Appendix sind die weiteren Dokumente zugewiesen. Der Teil zerfällt selbst in zwei Abschnitte. Der erste Abschnitt bringt die Documenta synodalia oder die auf das Konzil selbst bezüglichen Akten, vor allem die weiteren Schemata. Der zweite Abschnitt bietet die historischen Dokumente, sowohl die auf die entferntere und nähere Vorbereitung des Konzils bezüglichen als diejenigen, welche die Bewegung betreffen, welche das Konzil sowohl vor seinem Zusammentritt als während seiner Abhaltung hervorrief.

Die Sammlung zeichnet sich durch Vollständigkeit und Korrektheit aus, und ihr Wert wird noch erhöht durch ein sehr eingehendes, 140 Spalten füllendes Personen- und Sachregister.

Dem Register über das Vatikanum folgen noch die Register zu dem ganzen Werke, das mit dem vorliegenden Bande seinen Abschluß erhält.

2. Die Regesten Leos X sind seit unserem letzten Bericht (1886 S. 661) beträchtlich vorangeschritten. Es

Digitized by Google

liegen 5 weitere Fascikel vor. Mit dem 6. Fascikel ist der erste Band abgeschlossen. Er umfaßt 101 Bogen, bezw. 808 Seiten. Die zwei folgenden Fascikel mit 216 Seiten gehören bereits dem zweiten Bande an. In Betreff der Herausgeber ist inzwischen eine bedeutsame Veränderung eingetreten. Der Begründer des Werkes, Herr Kardinal Hergenröther ist im Herbst 1890 gestorben. Die zwei jüngsten Fascikel erscheinen demgemäß als Arbeit seines Bruders Dr. Franz Hergenröther, der an dem Unternehmen schon länger hervorragend beteiligt war. Derselbe war in der letzten Zeit Subarchivar am Vatikan. Im Herbst 1891 wurde er Domkapitular in Würzburg. Möge er durch die Ortsveränderung der Arbeit nicht entzogen werden! Das Werk umfaßt von dem Pontifikat Leos X erst $2^1/_2$ Jahre. Sechs Jahre und $1^1/_2$ Monate stehen noch aus. Es ist also noch mehr als doppelte Arbeit zu thun. Möge das monumentale Werk glücklich zur Vollendung kommen. Funk.

7.

Die **Kelchbewegung in Bayern** unter Herzog Albrecht V. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte des 16. Jahrhunderts aus archivalischen Quellen bearbeitet von Dr. **Alois Knöpfler**, o.ö. Prof. der Kirchengeschichte an der Universität München. München Stahl. 1891. VII und 223 u. 129 S.

Das Bild des Herzogs Albrecht V, an dessen Namen sich die sog. Gegenreformation in Bayern knüpft, ist von den beiden entgegengesetzten Seiten in gleicher Weise zu einer Karrikatur verzerrt worden. Auf der einen Seite

Digitized by Google

wird er als ein gegen den angeſtammten Glauben gleichgiltiger Fürſt geſchildert, dem es mehr um ſeine eigene Herrſchaft über die Kirche als um die katholiſche Religion zu thun war, der eine den Abfall vom katholiſchen Glauben ermunternde vermittelnde Stellung einnahm, auf der andern Seite wird er als ein unter dem Einfluß der Jeſuiten ſtehender unduldſamer Fanatiker dargeſtellt. Es war daher eine lohnende Aufgabe, das Bild des Herzogs nach ſeinen eigenen Anordnungen und Handlungen aus den Akten zu entwerfen. Und dieſes Bild iſt vollkommen geeignet, unſere Sympathien zu gewinnen, denn gereicht es einem Fürſten ſtets zur Zierde, das religiöſe Leben als die Grundlage des Staates und der Familie zu fördern, ſo iſt dies einem Fürſten bei der ſchwierigen Lage der Verhältniſſe zu jener Zeit doppelt hoch anzurechnen. Der Herr Verf. hat den Beweis vollſtändig erbracht, daß dieſer Herzog bei aller klugen Rückſicht auf die Verhältniſſe mit eiſerner Konſequenz eine Reformation der katholiſchen Kirche in Bayern anſtrebte und zum Teil auch erreichte. Ihm iſt es vor allem zu danken, daß der größere Teil Bayerns der katholiſchen Kirche erhalten blieb, denn der Klerus hatte ſich vielfach ſeiner hohen Aufgabe nicht gewachſen erwieſen, obwohl andererſeits anzuerkennen iſt, daß die Initiative des Herzogs auch die Biſchöfe zu eifriger Betreibung des Reformwerkes begeiſterte. Man erkennt auch aus dieſer geſchichtlichen Darſtellung wieder, daß die Reformation nicht möglich geweſen wäre, wenn der höhere und niedere Klerus ganz auf der Höhe ſeiner Aufgabe geſtanden wäre, daß aber auch eine ſo gründliche Gegenreformation nicht gelungen wäre, wenn der Klerus und das katholiſche Volk ſo tief

Digitized by Google

gesunken gewesen wären, als es vielfach dargestellt wird.

Die Bezeichnung „Kelchbewegung" rechtfertigt sich für diese Periode religiöser Gährung, weil die Unzufriedenen im Verlangen nach dem Kelch ihrer Entfremdung von der katholischen Kirche den harmlosesten Ausdruck verliehen haben. Der Verf. gliedert darnach sein Werk in die drei Kapitel: Das Drängen nach dem Kelch, die Gestattung des Kelches, die Wiederabschaffung des Kelches. Aber die Geschichte der Kelchbewegung wird zu einer Geschichte der Reformation oder vielmehr Gegenreformation in Bayern „und diese Geschichte dürfte eine treffliche Illustration bilden zu der Äußerung, die der kaiserliche Gesandte zu Toledo dem bayerischen Gesandten Bonacorsi gegenüber machte: ohne Bayern wäre der Katholizismus in Deutschland untergegangen" (S. 222). Die ganze Reformthätigkeit gruppiert sich aber als Krystallisationspunkt um die Person des Landesfürsten, der dem Lande im Ansturm der Zeit den altererbten Glauben zu erhalten bestrebt war, und zwar zunächst nicht auf dem Wege der Gewalt, sondern durch ernste Reform, genaue Unterweisung und heilsame Belehrung.

Im Anhang sind die interessantesten Aktenstücke abgedruckt. Das wichtigste derselben ist die Formula reformationis ecclesiasticae vom Jahre 1562, denn dieselbe beweist, wie sehr die Bischöfe bestrebt waren, eine innere Regeneration des kirchlichen Lebens im Klerus und beim Volke herbeizuführen. Die Ausführungen über die Spendung der Sakramente ersetzen eine ganze Pastoralinstruktion. Dieselben waren allerdings auch sehr am Platze, denn es gab sogar manche Pfarrer, welche nicht einmal die Absolutionsformel richtig angeben konnten.

Digitized by Google

Auf der letzten Seite ist ein utraquistisches Versehkreuz abgebildet. In demselben war das hl. Blut im untersten Teil, darüber befand sich die konsekrierte Hostie und oben das Oleum infirmorum. Die schöne Schrift ist also ganz geeignet, den Leser mit den wichtigsten Erscheinungen der religiösen Kämpfe und Bestrebungen jener Zeit in Süddeutschland bekannt zu machen. Schanz.

8.

1. **Institutiones logicales** secundum principia s. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum accommodavit **Tilmannus Pesch** S. J. Pars I: Summa praeceptorum logicae. 1888. XXII, 588 pp. Pars II: Logica maior, volumen 1, complectens logicam criticam et formalem 1889. XXII, 644 pp. Volumen 2, continens logicam realem et conclusionem polemicam. 1890. XVI, 555 pp. Friburgi Brisg., Herder. 18 M. (Philosophia Lacensis).
2. **L'intellect actif,** ou du rôle de l'activité mentale dans la formation des idées. Thèse présentée à la faculté des lettres de Paris par l'abbé **C. Piat.** Paris, E. Leroux. 1890. 199 pp. 8°.
3. Quid divini nostris ideis tribuat divus Thomas, apud facult. litt. Paris. disputabat **C. Piat.** ibid. 73 pp. 8°.

1. Wer die logische Produktivität der neuesten Zeit und ihre Resultate verfolgt hat, dem wird es nicht zu verdenken sein, wenn er schließlich nur mehr mit Resignation zu jedem neuen Buche über ein solches Thema greift. Die Logik hat an der Misère der heutigen Philosophie ihr reiches Teil. Nachdem sie das Vertrauen

Digitized by Google

weiter Kreise längst eingebüßt, ist sie zuletzt nahezu selbst an sich irre geworden; die „logische Frage" ist vielleicht unter den verschiedenen „Fragen" der Gegenwart diejenige, die sich vor einer Lösung am sichersten fühlen darf. Dem Eifer, mit welchem verabschiedete Offiziere, Ingenieure und Mediziner sich der logischen Probleme bemächtigten, hat der Erfolg so wenig entsprochen, daß durch all das die Logik nur immer „fraglicher" wurde. Höchstens daß die Geistesrichtung solcher Männer ein berechtigtes empiristisches Moment hereinbrachte. Allein die Überspannung desselben konnte nur eine einseitige Logik schaffen, die über den Bedarf der Naturforschung kaum hinausreichte, und gerade die letztere hat dem Versuche gegenüber, unsere Disziplin „unter dem Gesichtspunkte der Methodenlehre zu gestalten und sie dadurch in lebendige Beziehung zu den wissenschaftlichen Aufgaben der Gegenwart zu setzen", nicht undeutlich zu verstehen gegeben, daß er post festum komme, da sie ihre Fortschritte ohne eine solche Anleitung gemacht habe.

Angesichts dieser Erscheinungen ist der Rückgang auf die Vorzeit in seiner Art auch eine Antwort auf die logische Frage, und hat hier günstigere Aussichten, als in der ganzen übrigen Philosophie. Alle Freunde der Scholastik werden P.'s dreibändiges Werk mit Freuden begrüßen. Wenn es auch keine „fühlbare Lücke", in welche sich neue Lehrbücher so gerne flüchten, konstatieren kann, so liegt doch sein unbestreitbares Verdienst darin, daß der Verf. das schöne Prinzip einer zeitgemäßen Fortbildung der scholastischen Philosophie nicht wie es so oft geschieht bloß im Munde führt, sondern lobenswerte Anläufe zu dessen Verwirklichung macht, wozu ihn seine

Digitized by Google

große Beleſenheit in der ganzen logiſchen Litteratur wohl befähigt.

Er will nicht ſeine Logik, ſondern die Logik darſtellen, vor allem die der Scholaſtik. Demgemäß iſt die Einteilung in eine niedere und höhere Logik beibehalten; beide werden aber in mehrere Bücher zerlegt, jene in zwei, dieſe in drei. Freilich enthält das erſte Buch nur eine Reihe von Vorſchulen, in deren Aufnahme der Verf. überaus entgegenkommend iſt. Nachdem er im erſten Kapitel eine allgemeine Einleitung in die Philoſophie gegeben (S. 3—25), folgen im zweiten praenotiones historicae (25—103) mit Rückſicht auf jene, welche den philoſophiſchen Unterricht mit der Geſchichte der Philoſophie begonnen wiſſen wollen. Wer die empiriſche Pſychologie an die erſte Stelle ſetzt, der findet in Kap. III praen. psychologicae (103—149), und das Beiſpiel von Philoſophen optimae notae beſtimmt den Verf., in Kap. IV noch pr. methodicae (149—230) folgen zu laſſen. Ob er es hiebei nicht gar zu gut gemeint? Alle Vorteile laſſen ſich doch ſchwerlich miteinander vereinen, und wer es allen recht machen will, macht's ſchließlich keinem recht. Die praen. in den Kapp. II und III ſpeziell ſcheinen uns zu kurz, um Anfänger wirklich zu belehren, und zu lang, um ein Lehrbuch der Logik damit zu belaſten. Viel lieber hätten wir ſtatt ſolchen Beiwerks eine einläßlichere Erörterung über die Stellung der Logik im Syſtem der Philoſophie geſehen. Auch die „methodiſchen Vorbegriffe" halten wir für entbehrlich ſelbſt auf die Gefahr hin, vom Verf. mit der Note »plumbeus in philosophia« (S. VII) angeſehen zu werden. Gelegentliche Bemerkungen im Verlauf des Buches hätten den Zuſammenhang ſicher

Digitized by Google

nicht mehr gestört, als der oft wiederkehrende Kleindruck der „Scholien". Ueberhaupt haben wir bei dem reichhaltigen Stoff, welchen das gelehrte Werk bietet, uns der Befürchtung nicht erwehren können, es möchte an dem Anfänger sich das Sprichwort von den Bäumen und dem Walde bewahrheiten; so sehr wir von heilsamem Abscheu gegen das Kompendienwesen durchdrungen sind, so möchten wir doch aus guten Gründen nicht wünschen, die Ära der Folianten wiederkehren zu sehen, welche von vielen bewundert und gelobt, von wenigen studiert werden. Wer Anfängern und Fortgeschrittenen zugleich dienen will (S. V f.), der läuft Gefahr, keinem ganz zu genügen. Nachdem eingestandenermaßen an Kompendien kein Mangel ist, hätte es sich wohl empfohlen, das Buch ausschließlich für Reifere einzurichten. Für die Mehrheit unserer Studienordnungen, und namentlich für Verhältnisse, mit welchen Ref. zu rechnen hat, wäre die Hälfte besser als das Ganze. Aber ein gutes Nachschlagebuch, besonders für Disputationen und dergl., hat P. geliefert, wenn auch ein Schüler Sigwarts vor allem in der Lehre vom Urteil oft anderer Ansicht sein würde.

Der Schwerpunkt des Werkes liegt natürlich in der höheren Logik (Bd. II und III). Hier erkennt man den Verfasser der „Welträtsel" wieder, der für die Bedürfnisse und die Fragen der Zeit Sinn und Verständnis hat, und der die Gegner nicht damit für widerlegt hält, daß er auf deren Einwände nicht hört und seine eigene Ansicht wiederholt. Nur wird auch hier des Guten zuviel geschehen sein. Wenn nach der „kritischen" (II, 53 bis 427) und „formalen" (428—644) Logik des zweiten Bandes im dritten noch eine „reale" (III, 1—396) er-

Digitized by Google

ſcheint, ſo könnte man ſich über deren Benennung beruhigen, weil ſie auch in nichtſcholaſtiſchen Kreiſen vielfach rezipiert iſt; allein ihr Inhalt (Begriff des Seins, Kategorien des Seins, Poſtprädikamente) zeigt deutlich genug, daß ſie keine Logik mehr iſt, ſondern Metaphyſik. Auch ihre „kritiſche“ Vorgängerin iſt u. E. allzuſtark mit fremden Elementen, meiſt pſychologiſcher und naturwiſſenſchaftlicher Art, zerſetzt. Der Anhang dagegen (III, 399 bis 534), eine Kritik der neueren philoſophiſchen Methoden, iſt im ganzen nur zu billigen. Mag man nach den angedeuteten Richtungen verſchiedener Meinung ſein, das einmal Gebotene iſt gewiß achtungswert und wird auch für kundige Leſer von Belehrung ſein. Wie ſchon im erſten Bande die Induktion mehr als man von einem ſcholaſtiſchen Handbuche erwartete zu ihrem Rechte kommt, ſo zeigt P. namentlich in den beiden letzten Bänden, bei aller Energie in Wahrung ſeines Standpunktes, da und dort ſich nicht abgeneigt, der heutigen Wiſſenſchaft, die er gründlicher als die meiſten ihrer Verächter ſtudiert hat, Konzeſſionen zu machen und in Einzelheiten von der Lehre des hl. Thomas abzugehen. Mögen einige es ihm übelnehmen; ohne triftige Gründe iſt es nie geſchehen. Nicht ohne lebhaftes Intereſſe wird man die Abſchnitte über die Quellen, Kriterien und das Prinzip der Gewißheit, über den intellectus agens u. a. m. leſen. Man kann ſich nur freuen, wenn ein anerkannter Vertreter der Philoſophie der Vorzeit ſich den Reihen der Männer nähert, welche nicht alles Spätere in Bauſch und Bogen verdammen aus dem einen Grunde, weil es ſpäter iſt.

So vielen Vorzügen gegenüber wird es uns nicht zu ſchwer, zahlreiche Kleinigkeiten zu übergehen und Be-

Digitized by Google

denken im einzelnen zu unterdrücken, was eine theologische Zeitschrift ohnehin nahelegt. Nur sollte man in einem Buch für junge Studenten die nachgerade allgemein angenommene Orthographie erwarten, sollte z. B. I, 30 Pythagor*aei* umsoweniger stehen, als 46 [5] Epicur*ei* richtig zu lesen ist. Bezeugungen des Abscheus durch Interjektionen wie I, 69 (Großdruck) nehmen sich in einem so dürren Abriß sonderbar aus. Im übrigen ist die Sprache soweit es der Stoff erwarten läßt gut, und dieses Latein dem Ref. sympathischer als das für ein wissenschaftliches Werk bisweilen rätselhafte Deutsch der „Welträtsel".

2. 3. Dieselbe zweifelhafte Freude, welche man den meisten deutschen Professoren durch Vorlage einer Dissertation über ein scholastisches Thema machen kann, scheinen auch die Philosophen der Sorbonne bei solchem Anlaß zu haben. Wenigstens berichtet Mgr. d'Hulst in den Annales de phil. chr. 22 (1890), 376 ff. von dem Mißbehagen und der Gereiztheit, mit der sie dem Verf. obengenannter „Thesen" entgegentraten. Natürlich! Abbé Piat bekämpft in der französischen These die mächtigsten erkenntnistheoretischen Richtungen der Gegenwart zugunsten der scholastisch-thomistischen Lehre vom intellectus agens. Ohne gerade wesentlich neue Gründe aufzuführen, besticht er doch durch seine wirklich geistreiche Behandlungsweise voll echt französischer Eleganz und Frische, wie sie deutsche Bücher über derartige Stoffe in der Regel nur zu sehr vermissen lassen. Im ersten Teil (S. 7—62) wird gezeigt: l'*innéisme* n'explique pas l'idée, da er nicht zu erklären vermag, wie das Abstrakte, das Allgemeine und Notwendige sich in uns bilde, diese Hauptmerkmale der Idee. Aber auch der Empirismus (2. Teil,

Digitized by Google

63—103) ist hiezu außer Stand, wenn er auch einen andern Weg einschlägt. Die Beobachtung lehrt (3. Teil, 105—172), daß der Geist durch seine Thätigkeit vom Konkreten zum Abstrakten, vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Zufälligen zum Notwendigen sich erhebt. Mag auch die Annahme vom thätigen Verstande noch Dunkelheiten lassen, immerhin verbreitet sie ganz anderes Licht als die beiden genannten Extreme, zwischen welchen sie die goldene Mitte hält. — Die lateinische These kommt zu dem Resultate: Deus est remota quaedam nostrae intelligentiae causa, und weist nach, wie der englische Lehrer damit den Averroismus überwunden, wie hoch er über den Sensualismus (dessen man ihn in Paris bezichten möchte) erhaben, und wieviel besser er den Thatsachen gerecht werde als Kant und seine Anhänger. Angesichts so gewandter Verteidiger der thomistischen Erkenntnislehre mag allerdings Mgr. d'Hulst sich rühmen, daß „verspätete Ansprüche des Kartesianismus, Kantianismus oder Eklektizismus nicht vermögen, die Waffen aus unseren Händen, noch die Hoffnung aus unsern Herzen zu reißen". Repetent Merkle.

9.

Hand-Kommentar zum Neuen Testament, bearbeitet von Prof. Holtzmann, Lipsius, Schmiedel, v. Soden. Dritter Band. 2. Abteilung: Hebräerbrief, Briefe des Petrus, Jakobus, Judas, bearbeitet von v. **Soden** (VIII, 182 S.) Freiburg, Mohr 1890.

Fuerunt, nämlich Werke des Petrus, Jakobus, Paulus. Denn hier werden wir je in der Einleitung

Digitized by Google

belehrt, daß die vier ersten der in diesem Kommentar behandelten neutestamentlichen Schriften nicht aus der Feder jener 3 Apostel geflossen, vielmehr von „anderen Christen" angefertigt worden seien, am Ende des ersten, beziehungsweise erst im zweiten Jahrhundert. Näherhin ist, meint v. Soden, der Hebräerbrief nach dem Jahre 70 verfaßt; die ersten Leser desselben waren nicht etwa Judenchristen, sondern der überwiegenden Menge nach Heidenchristen; über die Persönlichkeit des Verfassers ist nichts festzustellen; nur das ist gewiß, daß es nicht Paulus war; indes auch nicht etwa Lukas, Klemens von Rom oder Silas (S. 13 f.). Der sog. erste Petrusbrief ist erst mehrere Dezennien nach dem Tod des Apostelfürsten, ungefähr 92—96, entstanden und wir sind in der glücklichen Lage, den Autor desselben erraten zu können: es ist nach 5, 12 Silas oder Silvanus (S. 106 ff.) Wer möchte da hinsichtlich des zweiten Petrusbriefs an des Jonas Sohn, Simon (Petrus) denken? Die Entstehung dieses Schriftstückes fällt in die erste Hälfte, vielleicht das zweite Viertel des zweiten Jahrhunderts; der Brief ist nicht etwa an die Christen der I Petr. 1, 1 namhaft gemachten Provinzen gerichtet, gilt vielmehr allen echten Christen (S. 171). Der Jakobusbrief bietet uns für die genaue Entstehungszeit keine sichere Spur; je weiter wir ihn aber herabrücken, desto begreiflicher wird ebenso der vorausgesetzte Zustand unter den Christen, wie der moralistische Charakter des Schreibens; vielleicht fällt er in die Zeit nach der domitianischen Verfolgung; Abfassungsort ist wahrscheinlich Rom; irgend eine Beziehung mit dem Judenchristentum ist nicht nachzuweisen

Digitized by Google

(S. 145 f.). Was endlich den Judasbrief anlangt, so will der Verfasser des Handkommentars es nicht als unmöglich bezeichnen, daß ein „jüngerer Bruder des Herrn" denselben geschrieben habe; aber die Abfassung müßte jedenfalls in einer vorgeschrittenen Zeit, etwa 80 bis 90, geschehen sein. Dies der Standpunkt des Verfassers in den Einleitungsfragen; er hat ja denselben schon früher in den Jahrbüchern für prot. Theologie (seit 1883) vertreten. Der Handkommentar ist in erster Linie für Studierende der Theologie bestimmt (IV). Wenn nun die Theologen von solcher Schulung weg als Seelsorger ins praktische Leben eintreten, welche Rolle werden sie wohl spielen? In unserem engeren Vaterland haben wir es in diesen Tagen erlebt, daß von der einen Umsturz der Ordnung anstrebenden und das positive Christentum bekämpfenden Partei Versammlungen veranstaltet werden, in welchen unter anderen besonders die These verfochten wird: wie Christus selbst nichts geschrieben hat, so auch nicht seine Jünger und Apostel. Die sog. apostolischen Schriften und Briefe sind Produkte späterer Zeit und stammen größtenteils aus dem zweiten Jahrhundert nach Christus. Da sind nun aus der Schule von Sodens hervorgehende Theologen ganz am rechten Platz, um, zum Zeugnis betreffs der gemachten Aufstellung aufgefordert, den „wissenschaftlichen Nachweis" für die Richtigkeit derselben zu führen zur rührenden Erbauung — aber nicht der gläubigen Christen. Freilich werden wir vom Verf. belehrt: wenn die bezeichneten Briefe auch nicht aus den Händen der Apostel Petrus, Jakobus 2c. kommen, so sind und bleiben sie doch urchristliche Urkunden, und die Wirkung derselben hinsicht-

Digitized by Google

lich der Klärung und Vertiefung unserer Glaubenserfahrungen ist ganz davon unabhängig, ob sie von Petrus, Paulus u. s. w. stammen (III). Solche Redensart hat Ähnlichkeit mit jener anderen, welche der neueste Bekämpfer der Echtheit des Galaterbriefes, Steck, vorgebracht hat, wenn er sagt, es komme nur darauf an, uns einmal recht an den Gedanken zu gewöhnen, daß gegen Ende des ersten und dann im Lauf des zweiten Jahrhunderts die Beilegung von Schriften an Apostelnamen eine ganz geläufige litterarische Form war: ist so alles unecht, dann ist alles echt (Steck, Der Galaterbrief, 385). Natürlich können Sprüche der Art keinen Denkenden über die tiefeingreifenden Folgen solcher Unechterklärungen hinwegtäuschen, falls denselben ein Gewicht beigelegt werden müßte. Es hängt sehr viel, ja alles davon ab, ob Petrus, Jakobus, Judas, die Begleiter Jesu und unmittelbaren Zeugen seiner Reden und Thaten oder andere, einer späteren Generation angehörige Christen als Verfasser jener Briefe anzusehen sind; im letzteren Falle sind dieselben nichts mehr und nichts weniger als *freche Fälschungen*. Hat beispielsweise Silvanus den ersten Petrusbrief geschrieben, so ist der Brief, da der Verfasser die Maske des Petrus angenommen und sich Petrus, *Apostel Jesu Christi*, genannt hat (1, 1), trotz seines anziehenden Inhalts ein *betrügerisches Machwerk*. Kommt man sonach über dieses Dilemma nicht hinweg: entweder echte Schriften der Apostel oder absichtlich täuschende Machwerke, so muß die *Vorsicht* in der Übung der Kritik um so größer sein. Man bezeichnet es als Aufgabe der wissenschaftlichen Kritik, die Fragen betreffs der Urheberschaft, Entstehungszeit ꝛc. der

Digitized by Google

neutestamentlichen Schriften unbefangen zu prüfen und das Resultat der Prüfung ohne Furcht vor den etwaigen theoretischen und praktischen Konsequenzen auszusprechen. Allein nicht unbefangen, sondern sehr einseitig scheint uns im vorliegenden Fall z. B. das Verfahren, welches der Verf. bei der Besprechung der äußeren Bezeugung des ersten Petrusbriefs einhält, und sein ganzes Bestreben geht augenscheinlich dahin, die Spuren des Briefes in der chr. Litteratur des ausgehenden ersten und des zweiten Jahrhunderts als äußerst spärlich darzustellen (S. 100). Nun ist aber doch die Bezugnahme des ersten Klemensbriefs (96 n. Chr.) auf unser Sendschreiben (I Clem. 7 *τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ* ꝛc. vgl. mit I Petr. 1, 18 und 19; I Clem. 13 vgl. mit I Petr. 2, 9; I Clem. 2 vgl. mit I Petr. 2, 17: *ἀδελφότης*; I Clem. 5; 16; 33 vgl. mit I Petr. 2, 21: *ὑπογραμμός*) unleugbar; außerdem die Benutzung unseres Briefs durch die chr. Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts (Pastor Hermä, Polykarp, Papias) so evident, daß Forscher wie Meyer-Kühl offen aussprechen: der erste Petrusbrief ist unter allen Schriften des Neuen Testaments am besten und bestimmtesten bezeugt (S. 56), und weiterhin: der Annahme der Echtheit steht auch nicht ein Bedenken entgegen (S. 59). Höchst einseitig ist ferner die Behauptung v. Sodens, unser Brief enthalte keine nennenswerten Anklänge an Reden Jesu oder Anspielungen auf Thatsachen und Erlebnisse eines persönlichen Umgangs mit dem Meister (S. 105). Man muß wahrlich mit Gewalt die Augen zudrücken, um an Stellen wie 1, 8; 2, 7 f.; 2, 22 ff.; 5, 1 die Spuren der Augenzeugenschaft des Autors nicht zu entdecken; auf-

Digitized by Google

fallende Anklänge an Worte und Aussprüche des Herrn aber finden sich in großer Zahl (besonders 5, 3 vgl. mit Matth. 20, 25 und Mark. 10, 42; 2, 25 und 5, 4 vgl. mit Joh. 10, 11; 5, 2 vgl. mit Joh. 21, 15—17). Einseitig und unbegründet ist auch die Auffassung, welche sowohl in der Einleitung (S. 105) als in der Spezialerklärung hervortritt, der Brief setze Verfolgungen im eigentl. Sinne voraus, während thatsächlich in demselben die weltliche (heidnische) Obrigkeit als neutral gedacht und nur von Leiden und Heimsuchungen die Rede ist, die teils mit dem Christenstande als solchem verbunden teils Folgen der Verleumdungen „unverständiger Menschen" sind, wobei allerdings die Gefahr besteht, daß die Obrigkeit solchen Verleumdungen Gehör und Glauben schenkt (2, 13 ff.) Eben diese Eigentümlichkeit des Briefes nebst der anderen, daß in allen Tonarten die Ermahnung: führt einen rechtschaffenen dem Geist des Christentums entsprechenden Wandel, wiederholt ist, worin wir eine Hinweisung auf ein noch nicht zu völliger sittlicher Durchbildung vorgedrungenes in alleweg christlich normiertes Gemeindeleben erblicken müssen, führt uns mit Notwendigkeit auf eine der neronischen Verfolgung wenn auch nur kurz vorangehende, der Einführung jener Gemeinden ins Christentum nicht lang nachfolgende Zeit als der Entstehungszeit des Briefes, an das Ende 63 oder Anfang 64. Das Recht des Petrus, an vorherrschend heidenchristliche, hauptsächlich durch Paulus und seine Gehilfen gegründete Gemeinden zu schreiben zu einer Zeit, wo Paulus noch lebte und wohl nach seiner Befreiung aus der ersten Gefangenschaft im Westen thätig war, ist begründet in seiner Stellung, die ihm nach Matth. 16,

Digitized by Google

15 ff.; Joh. 21, 15 angewiesen worden. In Ansehung des Hebräerbriefs ist ein Beweis für die Aufstellung, derselbe sei erst nach der Zerstörung Jerusalems abgefaßt, nicht erbracht und angesichts von 8, 3 f. und namentlich 10, 25 niemals zu erbringen. Was endlich die vom Verfasser über den Jakobusbrief vorgetragene, oben angedeutete Anschauung betrifft, so steht sie im schroffen Widerspruch mit den Urteilen auch ganz namhafter prot. Forscher, welche vielfach in neuerer Zeit das diesem Brief von Luther zugefügte Unrecht zu sühnen und dessen Echtheit und apostol. Ursprung anzuerkennen geneigt sind. Vgl. besonders Meyer-Kühl S. 47.

Die Spezialerklärung, soweit sie durch den dargelegten Standpunkt des Verfassers hinsichtlich der kritischen allg. Fragen nicht beeinflußt ist, verdient volle Anerkennung: die Uebersetzung ist musterhaft sorgfältig und genau; die Erläuterungen über Abfolge und Zusammenhang der Gedanken ebenso kurz als scharfsinnig, wenn es gleich den Leser einige Mühe kostet, dieselben in Verbindung zu setzen, da sie befremdlicher Weise durch die dazwischen eingefügte Uebersetzung unterbrochen sind.

Belser.

10.

1. Ungedruckte **Dominikanerbriefe** des 13. Jahrhunderts. Von Dr. **H. Finke**. Paderborn, Schöningh 1891. IV, 176 S. 8.
2. **Konzilienstudien** zur Geschichte des 13. Jahrhunderts. Ergänzungen und Berichtigungen zu Hefele-Knöpfler-Konziliengeschichte Bd. V u. VI. Von Dr. **H. Finke**, a.o.

Digitized by Google

Professor der Geschichte. Münster, Regensberg 1891. VII, 133 S. 8.

3. **Gregor X und Rudolf von Habsburg** in ihren beiderseitigen Beziehungen. Mit besonderer Berücksichtigung der Frage über die grundsätzliche Stellung von Sacerdotium und Imperium in jener Zeit nebst einigen Beiträgen zur Verfassungsgeschichte des Reiches. Von Dr. **A. Zisterer**, Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen. Freiburg, Herder 1891. VI, 170 S. gr. 8.

4. **Ungedruckte Memoiren des Bischofs de Salamon.** Erlebnisse des Internuntius in Paris während der französischen Revolution (1790—1801) erzählt von ihm selbst. Genehmigte Übersetzung der französischen Ausgabe des Abbé Bridier von M. Sierp. Münster, Regensberg 1891. XXXIX, 320 S. 8. Preis 5 M.

1. Die Briefe, welche der fleißige und glückliche Forscher hier veröffentlicht, entstammen einer Hs. der Kgl. Bibliothek in Berlin, die vormals den Dominikanern in Soest gehörte. Dieselbe ist ein Formel- und Briefbuch der Dominikaner der deutschen Provinz aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in originaler Fassung, d. h. die Eintragung der Abschriften und Konzepte erfolgte der Zeit der Entstehung gemäß nach und nach durch mehrere Hände. Die Briefe rühren zum größten Teil von Dominikanern her, von den Provinzialen, Generalen und anderen hervorragenden Ordenspersonen; einige aber sind an den Orden gerichtet. Sie umfassen zeitlich rund die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts und erstrecken sich räumlich über ganz Deutschland und zum Teil darüber hinaus. Ihr Inhalt betrifft das Ordensleben nach seinen verschiedenen Seiten, und auf dasselbe fällt manches neue Licht. Aber auch die allgemeine

Digitized by Google

Kirchen- und Reichsgeschichte geht nicht leer aus. Eine Einleitung orientiert trefflich über das Wichtigste. Der Druck giebt im ganzen mit Recht einfach die Hs. wieder. Nur ganz unerträgliche Fehler wurden verbessert. Das Verfahren hätte vielleicht noch etwas weiter ausgedehnt werden können. So hätte wohl das in sperata mutatio et super ordinatio improvisa in Br. 78. Z. 5 emendiert werden dürfen: insperata m. et superordinatio improvisa.

2. Die zweite Arbeit steht mit der ersten vermutlich in einem gewissen Zusammenhang. Die Erklärung der Dominikanerbriefe veranlaßte den Verf. zu eindringenden Studien über die Kirchen- und Konziliengeschichte des 13. Jahrhunderts, und aus diesen, wie auch aus der ihm übertragenen Sammlung der westfälischen Papsturkunden des 13. Jahrhunderts, erwuchs zum großen Teil der Stoff zu der neuen Schrift. Dieselbe enthält im dritten Teil für das 13. Jahrhundert eine Reihe von durch Hefele und Knöpfler übersehenen Provinzialsynoden, während von einigen von denselben aufgeführten Synoden nachgewiesen wird, daß sie nicht gehalten wurden. Die Zahl jener Synoden wird auf 50 angegeben. Sie ist indessen zu groß. Die Synode von Pont-Audemar vom September 1257 steht VI, 56. Der erste Abschnitt ist eine Studie über das Konzil von Lyon. Es wird die Zahl der Bischöfe (200—300) und die Zeit der Konstitutionen bestimmt; die Dekrete Pro zelo fidei werden als identisch mit den Beschlüssen über die Erhebung des Kreuzzugszehnten nachgewiesen und mit vier auf die Union der Griechen bezüglichen Briefen aus einer Hs. des Staatsgymnasiums in Osnabrück im Anhang zum

Digitized by Google

Abdruck gebracht. Der zweite Abschnitt (S. 18—39) bietet eine Untersuchung über das Mainzer Provinzialkonzil 1261 und einige weitere Mainzer Synoden. Binterim hatte bereits erkannt, daß die 54 Kapitel, welche jener Synode in den Konzilienſammlungen zugeschrieben wurden, ihr nicht alle angehören, und die Kapitel 47 bis 54 einer späteren Synode zuerkannt, der von Aschaffenburg 1282. Nun wird auf Grund jener Osnabrücker sowie einer Münchener Hs. dargethan, daß derselben die 12 letzten Kapitel, die 42 ersten Nummern aber der Provinzialsynode von Fritzlar 1244 angehören. Die Schrift ist noch ohne Bedeutung. Sie bereichert unsere Kenntnis von den Konzilien des 13. Jahrhunderts, und das ist immerhin ein Gewinn, mögen auch manche der beigebrachten Synoden ohne größeren Belang oder nicht näher bekannt sein. Bei dem Umfang, den die Konziliengeschichte angenommen, sollte in ihr keine Synode unerwähnt bleiben. Beizufügen ist noch, daß sie zu einer Auseinandersetzung zwischen K. und F. Anlaß gab. Vgl. Hist. pol. Bl. 1892 I, 305—312; 473—484.

3. Da von den beiden Männern, deren gegenseitige Beziehungen den Gegenstand dieser Schrift bilden, der eine im Herbst 1273 gewählt wurde, der andere am Anfang des Jahres 1276 starb, so war zunächst ein Zeitraum von 2¼ Jahren zu behandeln. Es galt das Verhältnis des Papstes zu dem König zu untersuchen, und der Aufgabe wird in vier Kapiteln genügt. Es kommt zur Darstellung Gregors anfängliche Stellung zu dem gewählten und gekrönten König, seine Bemühungen für dessen Sache bei den auswärtigen Mächten, seine endgültige Anerkennung, endlich die letzten Schritte des

Digitized by Google

Papstes, besonders die Verhandlungen bei der Zusammenkunft in Lausanne im Herbst 1275. Der Verf. griff indessen noch etwas weiter aus. Er widmete bereits der Wahl Rudolfs eine eingehende Untersuchung (S. 20—21), und dies mit Recht, da schon die Königswahl im allgemeinen Gregor X beschäftigte, als dieselbe nach dem Tode des Grafen Richard von Cornwallis anfing dringlich zu werden. Ebenso wird eine kurze Darstellung der Erhebung Gregors X, seiner Vorgeschichte und seines Charakters gegeben. Im Anhang wird die Abhandlung des Magisters Jordanus von Osnabrück über die bevorzugte Stellung des römischen Reiches besprochen. Die Aufgabe bot mancherlei Schwierigkeiten dar. Das Verhältnis von Papsttum und Königtum stellte sich in der Zeit mehrfach verschieden dar, und es bedarf einer sorgfältigen und umsichtigen Prüfung der Dokumente, um dasselbe klar zu stellen. Der Verf. hat es daran nicht fehlen lassen, die Schrift macht ihm alle Ehre. Freilich verleugnet sie auch ihren Charakter als Erstlingsarbeit nicht ganz. Doch tritt derselbe nicht stark hervor, und die Eigentümlichkeiten, die ihn verraten, werden sich bei weiterer litterarischer Thätigkeit leicht heben.

4. Die Memoiren, welche hier angereiht werden, sind eine Erzählung der Leiden, die der Verfasser, welcher nach dem Weggang des Nuntius Dugnani von Paris 1791 zum Internuntius für Frankreich ernannt wurde und 1829 als Bischof von Saint-Flour starb, in der Revolutionszeit zu bestehen hatte, und gewähren zugleich interessante Einblicke in die damalige Gesellschaft. Die Kirchengeschichte erfährt von einem Konkordat, welches zwischen dem römischen Stuhl und dem Direktorium 1796

Digitized by Google

vereinbart wurde, aber nicht zur Ausführung kam, da für die Bischöfe und Priester ein neuer Eid gefordert wurde, den der Papst ablehnen mußte (S. 198 f.) Das Buch liest sich mit der Spannung eines Romans und wird den Freunden der Geschichte in hohem Grade willkommen sein. Funk.

11.

Der Buddhismus nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung. Eine kulturgeschichtliche Studie von Dr. **Isidor Silbernagl,** Universitätsprof. zu München. München. Stahl. 1891. 196 S.

Die eigentümliche, aber bei dem Weltschmerz der gegenwärtigen Gesellschaft nicht besonders auffallende Erscheinung, daß der in seiner Heimat mehr oder weniger dem Zerfalle entgegengehende Buddhismus in Amerika und Europa zahlreiche Adepten gewinnt, hat den Verf. veranlaßt, die Studierenden der Theologie durch Vorlesungen in die Geschichte und den Bestand des Buddhismus einzuführen. Auf vielseitigen Wunsch hat er nun diese Vorlesungen, kürzer gefaßt und übersichtlich geordnet, im Drucke erscheinen lassen. Dies wird nicht nur seinen Zuhörern willkommen sein, sondern auch anderen eine Gelegenheit bieten, über das Wesen und den gegenwärtigen Stand des Buddhismus sich ein Urteil zu bilden. Der Verf. hat mit großem Fleiß die zahlreiche deutsche und außerdeutsche Litteratur studiert, um namentlich die Geschichte des Buddhismus sowohl im Süden: Ceylon, Birma, Siam, Kambodscha, Annam (S. 71—110)

Digitized by Google

als im Norden: Nepal, China, Korea, Japan, Tibet, Mongolei (S. 113—196) zu schildern, weil er mit Recht der Ansicht ist, daß vielen der große Unterschied, welcher zwischen einer geoffenbarten Religion und einer bloßen Moralphilosophie besteht, am ehesten klar werden wird, wenn sie die Leistungen des Buddhismus mit dem vergleichen, was das Christentum aus den Völkern gemacht hat. Diese Methode ist gegenwärtig überhaupt der Apologetik zu empfehlen, weil der realistische Zug der Gegenwart vor dem rein Dogmatischen eine gewisse Scheu hat, aber dem Geschichtlichen leichter zugänglich ist. Dürfen wir hiebei einen Wunsch aussprechen, so ginge er dahin, daß neben der äußeren Geschichte die Kulturgeschichte in ihrem ganzen Umfange mehr berücksichtigt werden möchte. Denn in ihr offenbart sich gerade die höhere Macht der Religion. Wenn man z. B. die Schilderungen liest, welche H. v. Hübner in seinem Spaziergang um die Welt über die asiatischen Sittenzustände, über das soziale Leben und die Rechtspflege in fesselnder Form zu geben verstanden hat, so muß jedes Verlangen nach Herbeiführung solcher Einrichtungen in christlichen Ländern verstummen. Schanz.

Digitized by Google

III.

Analekten.

Einen sehr wichtigen Beitrag zur Geschichte des **apokryphen dritten Korintherbriefes** enthält der letzte Jahrgang (Bd. 24) der Revue de théologie et de philosophie. Die Herren A. Carrière und S. Berger veröffentlichen daselbst eine alte lateinische Übersetzung des Apokryphons, welche Herr Berger gegen Ende des Jahres 1890 in der Ambrosiana zu Mailand entdeckte. Es ist diese lateinische Version in der That von großem Interesse, denn sie steht dem Texte, welchen der Kommentar des hl. Ephräm voraussetzen läßt, entschieden näher als dem Texte der armenischen Bibel, und charakterisiert sich auch durch innere Kennzeichen als die altertümlichere Form gegenüber dem Bibeltexte. In dem zweiten Artikel über die Entstehung „des apokryphen dritten Korintherbriefes" (vgl. diese Zeitschr., Jahrg. 1890, S. 610—639) gedenke ich ausführlich auf diese Publikation wie auf ihre Bedeutung in textkritischer und litterargeschichtlicher Hinsicht einzugehen.

Vetter.

Das Zentralblatt für Bibliothekswesen 1891, S. 385—411 bringt unter dem Titel: Der Kodex H ad epistulas Pauli und „Euthalius Diaconus" eine sehr gelehrte paläographisch-patrologische Untersuchung über den **Diakon Euthalius** von Prof. Dr. Ehrhard in Straßburg. Darin werden hauptsächlich folgende Resultate gewonnen: 1. Der Diakon Euthalius habe nicht existiert; 2. die ihm zugeschriebenen Ausgaben der Apostelgeschichte und der neutestamentlichen Briefe gehören einem Evagrius an, wie in dem Kodex Neapolitanus ausdrücklich zu lesen sei und in dem Kodex H noch durchscheine; 3. dieser Evagrius sei wahrscheinlich identisch mit dem Evagrius Ponticus, der gegen Ende des 4. Jahrhunderts in Aegypten lebte und von späteren Kirchenversammlungen als

Digitized by Google

Origenist mit dem Anathem belegt wurde; 4. der Kodex H sei vielleicht sein Autograph, sicher eine der ersten Abschriften desselben; 5. die Arbeit des Evagrius sei in erster Linie eine paläographische gewesen und habe sich hauptsächlich auf Abteilung des Textes in Sinnesverse (im Gegensatz zu den Raumversen) bezogen, in welcher Schreibweise er ausdrücklich behauptet, keinen Vorgänger zu haben; 6. die Ausgabe von Zacagni enthalte mehrere spätere Zuthaten. Für die Resultate wird keine absolute Gewißheit in Anspruch genommen. Um diese erreichen zu können, müßten vor allem Pseudo-Euthalius und Evagrius kritisch ediert und die Sammlung der Fragmente des Kodex H eine vollständigere werden. Die zwei Vorbedingungen werden nicht so bald erfüllt werden. Einstweilen möchte ich indessen auf einen Punkt hinweisen, der für die dritte Folgerung Ehrhards von Bedeutung ist. Evagrius starb nach Tillemont 399, sicherlich nicht viel später. Pseudo-Euthalius kennt andererseits die Apostolischen Konstitutionen, welche nicht vor dem Jahr 400 entstanden, wie schon früher Usher erkannte und in meiner Monographie über die Schrift (1891) gegenüber der modernen früheren Datierung endgültig dargethan sein dürfte, und dieses auch gegenüber den neuesten einschlägigen Versuchen, wie Bulletin crit. 1892 Nr. 5; denn der maßgebende Grund für jene Chronologie war die Voraussetzung, daß Epiphanius um 375 die Schrift kenne; diese Annahme ist aber nach meinen Nachweisen zweifellos falsch, und es wäre doch ein sonderbares Spiel des Zufalls, wenn der Hauptgrund, für die Bestimmung des Endtermins eigentlich der einzige Grund, hinfällig, das auf demselben beruhende Ergebnis aber richtig sein sollte. Er kann also schwerlich mit Evagrius identisch sein. So weit sich urteilen läßt, starb er noch vor Abfassung der Apostolischen Konstitutionen, und wenn er je diese Schrift noch erlebte, so spricht doch alle Wahrscheinlichkeit dagegen, daß er sie noch benützen konnte; denn er weilte in Aegypten, und die Schrift entstand in Syrien. Von Evagrius Ponticus wird also abzusehen sein. Oder sollte die Stelle, in welcher die Apostolischen Konstitutionen genannt sind, vielleicht auch zu den späteren Zusätzen gehören, die nach Ehrhard anzunehmen sind?

Sickel nimmt in dem **Liber diurnus** drei verschiedene Schichten und Zeitlagen an. Die Formeln 1—63 sollen die erste Sammlung bilden, veranstaltet 625—680, aller Wahrscheinlichkeit nach bald nach 625. Derselben seien um 700 die Formeln 64—81 angefügt worden. Endlich habe man die Formeln 82—89 angeschlossen und

Digitized by Google

dieſe Sammlung gehe nur auf die Zeit Hadrians I zurück. Duchesne beſtritt dieſe Dreiteilung bereits bei der Anzeige der Sickelſchen Ausgabe der Schrift im Bulletin critique 1889. Als ihm dann die Gründe bekannt wurden, welche Sickel für ſeine Auffaſſung in den S.B. der Wiener Akademie der W. Phil. hiſt. Kl. Bd. 117 (1888) beibrachte, ging er in der Bibliothèque de l'école des chartes LII (1891), 4—30 näher auf die Sache ein. Er zeigt, daß die Sickel'ſche Theſe mit der Geſchichte der Papſtwahlen im 7. Jahrhundert ſich nicht verträgt. Nach ſeiner Darlegung hat die Sammlung in ihrem weſentlichen Beſtand, in den Formeln 1 bis 85, einen einheitlichen Urſprung und entſtand bald nach dem Jahre 682. Nur der Schluß iſt aus ſpäterer Zeit. In der Formel 93 wird die angelſächſiſche Königin Cynedrida erwähnt, und dies führt auf 786 herab. Daß der erſte Teil, die Formeln 1—61, nicht den von Sickel angenommenen früheren Urſprung haben, zeigen die Nummern 59—63. Nach denſelben wird die Beſtätigung der Papſtwahl durch den Kaiſer nicht mehr bei dieſem ſelbſt in Konſtantinopel, ſondern bei ſeinem Exarchen in Ravenna eingeholt, und dieſes Verfahren kam erſt gegen Ende des 7. Jahrhunderts auf, vermutlich zuerſt bei Johann V (685—86). Die Formeln 82—85, welche gleichfalls die Papſtwahl betreffen, laſſen ſich nicht mit ſtichhaltigem Grund auf Hadrian I beziehen; im Gegenteil, ſie enthalten manches, was ſie von dieſem Papſte entfernt und in eine frühere Zeit rückt.

Funk.

Von den immer mehr in Übung kommenden Selbſtbiographien erwähnen wir hier die zwei neueſten, welche abgeſehen von den perſönlichen Erlebniſſen einen Beitrag für die Geſchichte des Erziehungsweſens und der katholiſchen Kirche im 19. Jahrhundert liefern. Die eine iſt in populärer, manchmal etwas derber Darſtellung an ein größeres Publikum gerichtet, die andere wendet ſich in einem vornehmeren Ton an die Gebildeten, vornemlich an die Geiſtlichen. Jene hat den bekannten Volks- und Reiſeſchriftſteller **L. Kiſt** zum Verfaſſer (Studium und Studentenleben vor 40—50 Jahren und eine ſchwere Prüfung nach abſolviertem Univerſitäts-Studium. Ein Beitrag zur Kulturgeſchichte des 19. Jahrhunderts. Innsbruck. Vereinsbuchhandlung 1891). Dieſe kommt aus der Feder des durch ſeine Überſetzungen aus dem Spaniſchen und durch ſein großes Werk über Natur und Offenbarung in weiteren Kreiſen bekannten Domkapitulars **Lorinſer** (Aus meinem Leben. Wahrheit und keine Dichtung. 1. Bd. 1821—1841. 2. Bd. 1841—1844.

Digitized by Google

Regensburg. Manz 1892). Beide schildern ausführlich die frühere Gymnasial- und Universitätsbildung. Über erstere wird von beiden kein besonders günstiges Bild entworfen. Doch bietet das dem Gymnasium zu Oppeln entnommene Bild des Herrn Lorinser weit mehr Lichtseiten als das grau in grau gemalte Bild des Herrn Kist, welchem Offenburg und Rastatt die Farben liefern mußten. Nimmt man noch hinzu, daß Herr Kist auch auf der Universität Freiburg nur mit Mühe den am Gymnasium eingesogenen Keim des Unglaubens ausreißen konnte, so erhält man den Schlüssel zu den traurigen kirchlichen Zuständen, welche in Baden bis heute noch nachgewirkt haben. Herr Lorinser war in einer glücklicheren Lage, obwohl die kirchlichen Zustände in Schlesien weder damals rosig waren noch jetzt es sind. Sein Hauptgravamen geht gegen die Stockphilologen, welche über der Silbenstecherei die idealen Ziele des Unterrichts vergaßen und die strebsame Jugend in ihrem engen Gesichtskreis festhalten wollten. Weit schärfer lautet das Urteil über die katholisch-theologische Fakultät in Breslau. Die Mitglieder derselben: Ritter, Baltzer, Demme und Movers werden als Lehrer, Gelehrte und Privatleute in der bei Studierenden bekannten Manier kritisiert. Mit Demme, „einem Schwachmatikus erster Klasse in wissenschaftlicher Beziehung, dabei aber doch bedeutend rationalistisch angehaucht", dessen neutestamentlicher Exegese „kaum etwas Jämmerlicheres" zur Seite gestellt werden könnte, fühlt man fast Mitleid, ohne daß man durch das Interesse der Kollegialität dazu veranlaßt zu werden braucht. Eine Lehre kann man gewiß hieraus ziehen, daß nämlich das öffentliche Lehramt mit einer schweren Verantwortung verbunden ist und in den segensreichen oder verderblichen Folgen viel weiter wirkt als man gewöhnlich meint. In München war der Student besser zufrieden, obwohl es damals von der Fakultät hieß, daß erstens, zweitens und drittens Döllinger in derselben sitze. Besonders gefallen hat es Herrn L. im römischen Seminar, wo er 1½ Jahr als Hospes Aufnahme fand und die Weihen erhielt. Was er aber über das Studium und Examen berichtet ist keineswegs geeignet, das günstige Urteil zu begründen. Wir wissen nicht, ob das Konkursexamen in Breslau wirklich so niedrig steht, wie es hier gewertet wird, aber das scheint uns sicher, daß ein Examen aus einem einzelnen Traktat z. B. de trinitate, gratia auch bei Voraussetzung des römischen Katechismus eine bescheidene Forderung ist. Wir hätten gedacht, daß Kirchengeschichte, Exegese u. a. auch berücksichtigt

Digitized by Google

werden dürften, um von der Homiletik und Katechetik u schweigen. Was aber die wissenschaftliche Bildung anbelangt, so kann sich der deutsche Klerus gewiß mit jedem anderen messen.

Schanz.

Mit wenigen Worten sei hier hingewiesen auf die letzte litterarische Gabe des durch seine theologischen Schriften in ganz Deutschland und darüber hinaus bekannten Würzburger Professors und Prälaten **Dr. Franz Hettinger: Timotheus, Briefe an einen jungen Theologen** (Freiburg, Herder, 1890, 549 S.). Das schöne Buch ist sein Testament an die studierende theologische Jugend und es legt lautes Zeugnis ab von dem jugendlichen Idealismus und der väterlichen Herzlichkeit, mit welcher der Selige bis in sein Alter sich mit derselben verbunden wußte. Dem Bestreben dieser Jugend auf ihren ganzen Bildungsgang durch Gymnasium und Universität oder Seminar hindurch, auch noch für die ersten schweren Gänge ins Berufsleben ein Vademekum mitzugeben, danken diese Briefe ihre Entstehung, und was das theologische Studium im besondern anlangt, enthalten sie eine nicht ins System gebrachte, aber desto mehr zum Herzen dringende Encyklopädie der Theologie, mit einer von beherrschendem Standpunkt aus gegebener Überschau über alle theologischen Disziplinen, ihre besonderen Aufgaben, Schönheiten, Schwierigkeiten, Klippen und sichersten Wege. Nach dieser Seite vergleicht der Herausgeber, Dr. J. B. Stamminger, nicht mit Unrecht Hettingers Briefe mit J. G. Herders „Briefen, das Studium der Theologie betreffend". In ihrer zwanglosen und gemütvoll begeisternden Form werden sie jene Mission noch lange fortbesorgen, welcher der Verewigte in einer weit ausgedehnten Korrespondenz mit der theologischen Jugend oblag, die im Schülerverhältnis zu ihm stand. Man findet im Buche aber auch etwas, was man zunächst nicht darin gesucht hätte: ausführliche und ausgereifte Gedanken und Vorschläge zur Reform nicht bloß des Gymnasial-, auch des akademischen Unterrichts. Die Reformvorschläge setzen natürlich eine Kritik der bestehenden Verhältnisse voraus, welche, was beim Verfasser selbstverständlich, nie die Linien ruhigen Anstandes und vernünftiger Gerechtigkeit auch nur streift, geschweige überschreitet, welche aber immerhin, an die noch in der Ausbildung begriffene Jugend adressirt, etwas auffällt. Doch mag der Verfasser sich gedacht haben, es sei bei der ohnedies regen Kritiklust der heutigen Jugend geraten, auch ihr Kritisieren in richtige Bahnen zu lenken. Hoch rechnen wir es Hettinger an, daß er in diesem

Digitized by Google

seinem letzten Werk noch einmal Anlaß nimmt, mit Entschiedenheit für die theologischen Fakultäten einzutreten. Der zehnte Brief ist eben um deßwillen sehr wichtig und beherzigenswert. Hettinger macht sich in demselben die Ausführungen des Kardinals Hergenröther in dem schon oft, zuletzt von F. X. Kraus (Über das Studium der Theologie sonst und jetzt. 2. A. Freiburg 1890) angezogenen Artikel im Chilianeum N. F. II, 438 ff. zu eigen und hält als Positionen seines in den historisch-politischen Blättern 1887, S. 490 ff. erschienenen, auch bei Kraus a. a. O. S. 47 ff. abgedruckten Artikels aufrecht. Aus der Streitfrage: Universität oder Seminar? möchte er überhaupt das Entweder — oder eliminiert und durch ein Sowohl — als auch ersetzt wissen. Das Buch bezeugt für alle künftigen Zeiten, daß Hettinger in dieser wichtigen Angelegenheit sich treu geblieben ist bis zum Tode, und die theologischen Fakultäten werden es ihm danken, daß einer seiner letzten Federzüge ihrer Verteidigung diente. Ich möchte bei dieser Gelegenheit auf einen in Vergessenheit geratenen, kleinen aber inhaltsreichen Aufsatz des edlen Spaniers Jakob Balmes über die Erziehung der Geistlichkeit (Vermischte Schriften. Regensburg 1855. I. Teil. S. 120—125) aufmerksam machen, welcher ebenfalls auf einen in Spanien sowenig als in Frankreich überwundenen Hauptmißstand der Seminarien — die schlechte Situirung der Professuren und die daraus mit Notwendigkeit sich ergebende schlechte Verwaltung derselben — hinweist. Kepplér.

Freiburger Diözesan-Archiv. Durch einen zufälligen Umstand wurde Ref. einmal verhindert, über den Fortgang dieses Organes rechtzeitig zu berichten. Die eine Verzögerung hatte eine weitere zur Folge, und so ist seit unserer letzten Anzeige (1883 S. 307 ff.) eine ganze Reihe von Bänden erschienen, XVI—XXII. Unter diesen Umständen müssen wir uns bei der Besprechung eine Beschränkung auferlegen, wie sie auch durch den Charakter unserer Zeitschrift nahe gelegt wird. Wir heben nur die Arbeiten hervor, denen nicht bloß eine diözesangeschichtliche, sondern zugleich eine weitere Bedeutung zukommt, indem wir für die übrigen auf das Archiv selbst verweisen. In dieser Beziehung verdient sofort die Publikation XVI, 65—135 Beachtung. Prof. König, der verdiente Leiter des Unternehmens, veröffentlicht hier die Statuten des Deutschen Ordens nach der Revision des großen Ordenskapitels 1609 nebst Auszügen aus dem alten Ordensbuch, der Regel nach der Revision v. J. 1442 und einer etwa zwei Jahrhunderte äl-

Digitized by Google

teren Handschrift. Die Statuten wurden bereits durch Lünig in der Fortsetzung des Spicilegii eccles. des deutschen Reichsarchivs I, 3, 49—75 veröffentlicht. Durch König wird aber ein korrekterer Abdruck geboten. Derselbe Gelehrte teilt XXI, 1—23, XXII, 1—40 die ältesten Statuten der theologischen Fakultät in Freiburg mit. Die gleichen Bände enthalten eine sehr eingehende Abhandlung von Pfarrer Sambeth über die Konstanzer Synode v. J. 1567. XVIII, 21—117 erhalten wir durch Hofkaplan Th. Martin das Tagebuch des Salemer Konventualen Dionysius Ebe aus den Jahren 1796—1801, Aufzeichnungen über die Vorgänge in und um Salem in jener kriegerischen Zeit. XIX, 1—191 werden durch den inzwischen verstorbenen Kaplan Schilling Aufzeichnungen eines unbekannten Biberacher Geistlichen über die religiösen und kirchlichen Zustände der ehemaligen Reichsstadt Biberach unmittelbar vor Einführung der Reformation mitgeteilt. Die Schrift ist in drei Teile geordnet. Der erste Teil giebt eine übersichtliche Darstellung der Glaubens- und Sittenlehre, eine Art Katechismus. Der zweite Teil enthält eine eingehende Beschreibung der Pfarrkirche, der Kapellen und anderen kirchlichen Orte Biberachs, ihrer inneren Einrichtung und Ausschmückung, sowie Mitteilungen über das Spital, die lateinische Schule und die in Biberach aufgeführten religiösen Schauspiele. Der dritte Teil giebt eine ausführliche Darstellung der Gottesdienstordnung während des ganzen Jahres, der Prozessionen, Versehgänge, Leichenbegängnisse u. s. w. Wie aus dem Angeführten erhellt, verdient das Archiv auch in den letzten Bänden Beachtung in weiteren Kreisen. Funk.

Bei Lethielleux in Paris ist das erste Heft einer **Revue biblique** trimestrielle publiée sous la direction des Professeurs de l'École pratique d'études bibliques établie au couvent dominicain Saint-Étienne de Jérusalem erschienen, der wir ein glückliches Gedeihen von Herzen wünschen. Es ist erfreulich, daß auch in den romanischen Ländern allmählich die Erkenntnis zum Durchbruch kommt, daß den destruktiven Bestrebungen des biblischen Rationalismus und der radikalen Kritik gegenüber der Glaubensstand nur durch gründliche wissenschaftliche Bibelstudien erfolgreich verteidigt werden kann. Freilich giebt es hier noch sehr viel zu thun, bis der erste Grund gelegt ist. Denn wie die Redaktion selbst bemerkt, fehlt es fast ganz an der ersten Voraussetzung, der Kenntnis der hebräischen Sprache, ohne welche auch eine wissenschaftliche Exegese des N. T.'s unmöglich ist. Die Redaktion giebt

Digitized by Google

in einem Vorwort zur Einführung des Unternehmens Antwort auf die drei Fragen: „Ist es gut die Bibel in einer Revue zu behandeln? Welches sollen die Gegenstände sein? In welchem Geiste soll es geschehen?“ Ich bin mit den hier dargelegten Grundsätzen im wesentlichen durchaus einverstanden. Manchmal hätte ich mich etwas schärfer ausgedrückt. Besonders lesenswert ist die Antwort auf die dritte Frage, obwohl oder weil sie in einem wörtlichen Citat aus der Schrift: La Biblia y la ciencia. Madrid 1891 von dem aus Liebe zur Wissenschaft resignierten Primas von Toledo Gonzalez besteht. Das doppelte Motto kennzeichnet den Geist des Werkes trefflich: Hoc indubitanter tenendum est, quidquid sapientes huius mundi de natura rerum veraciter demonstrare potuerunt, ostendamus nostris libris non esse contrarium (S. Aug. de Gen. ad litt. I, 21). In his quae de necessitate fidei non sunt, licuit Sanctis diversimode opinari, sicut et nobis (S. Thom. Sent. II d. 2 q. 1 a. 3). Ich habe diese Grundsätze der katholischen Exegese und Apologetik schon so oft geltend gemacht und praktisch angewendet, daß ich wohl den Leser hierauf verweisen darf. Keinerlei wohlwollende oder übelwollende Kritik konnte bis heute meine wissenschaftliche Überzeugung erschüttern. Ich kann auch mit dem Kardinal sagen: „Es ist Thatsache, daß es, abgesehen von Leuten einer notorischen Inkompetenz in diesen Fragen, nicht selten vornehme und gelehrte Personen giebt, die aber so furchtsam und engherzig sind, daß sie die Gewohnheit haben mit einer gewissen Gereiztheit und einer gewissen Angst zu fragen; wo werden wir mit solchen exegetischen Wagnissen Halt machen? Man kann und muß ihnen antworten: Wir werden Halt machen bei einer Exegese, die mit der der alten Väter und Lehrer der Kirche identisch ist, was den Fond, die Prinzipien, die Maximen und das wesentliche Verfahren anbelangt, aber verschieden in der Anwendung; bei einer Exegese mit weiterem und größerem Horizont im Verhältnis zu den neuen Daten und Elementen der Untersuchung, welche die heutigen natürlichen Wissenschaften darbieten, bei einer Exegese, die wir eine biblisch-wissenschaftliche nennen könnten u. s. w.“ Das erste Heft enthält Beiträge von Lagrange, Ollivier, Vigouroux, de Moor, Van Kasternen, Le Camus, Schell, Séjourné und Faucher. In den Variétés werden die h. Schrift betreffende Miscellaneen, in der Bibliographie die neuesten Publikationen angezeigt oder besprochen. Schanz.

Digitized by Google

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kober, D. v. Funk, D. Schanz, D. Keppler, D. Belser,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Vierundsiebzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1892.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Digitized by Google

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Ein exegetisches Rätsel des A. Test.

(וְאֵין לוֹ Dan. 9, 26)

Von Prof. Dr. **Fell** in Münster.

Unter den schwierigen Stellen des letzten Abschnittes des 9. Kap. des Danielbuches darf das oben citierte nur aus zwei Wörtern bestehende Sätzchen unbedenklich als die schwierigste und rätselhafteste bezeichnet werden. Beweis dafür sind die mannigfaltigen Deutungen, welche die Ausleger seit der patristischen Zeit bis auf unsere Tage der angeführten Stelle gegeben haben, ohne daß eine dieser Deutungen allgemeinen Beifall gefunden hätte. Ein Blick in die zahlreichen, namentlich seit Ende des vorigen Jahrhunderts erschienenen Kommentare zum B. Daniel, resp. Monographien über den in Rede stehenden Abschnitt zeigt, daß auch jetzt noch die Ansichten der Ausleger über den Sinn des Sätzchens weit auseinander gehen. Immerhin überhebt uns dies der Mühe, die

Digitized by Google

Unhaltbarkeit der bis jetzt vorliegenden Versuche, die rätselhaften Worte zu erklären, im einzelnen nachzuweisen; letzteres haben die bisherigen Ausleger — der eine den andern gegenüber — in ausreichendem Maße besorgt.

Da nun die richtige Erklärung des Sätzchens für das Verständnis des ganzen Abschnittes von wesentlicher und ausschlaggebender Bedeutung ist, so dürfte der nachfolgende Versuch einer neuen Lösung des Rätsels das Interesse der Fachgenossen beanspruchen.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst den textkritischen Thatbestand.

Bekanntlich enthalten die V.V. 24—27 des 9. Kap. eine Offenbarung, welche dem Propheten Daniel infolge seines Gebetes durch den Engel Gabriel vermittelt wird. Nach den Worten des Engels „sind 70 Wochen über das Volk und die Stadt bestimmt (eig. abgeschnitten), um zu vollenden Frevel und vollzumachen die Sünde, um zu sühnen die Schuld und herbeizuführen ewige Gerechtigkeit, um zu versiegeln Gesicht und Propheten und zu salben einen Allerheiligsten". In v. 25 werden dann diese 70 Wochen genauer in 3 Zeitabschnitte zerlegt, nämlich in 7 Wochen, 62 Wochen und eine (d. h. die letzte oder 70.) Woche. Dann heißt es v. 26:

וְאַחֲרֵי הַשָּׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם יִכָּרֵת מָשִׁיחַ
וְאֵין לוֹ וְהַקֹּדֶשׁ יַשְׁחִית עַם נָגִיד הַבָּא וְקִצּוֹ
בַּשֶּׁטֶף׃

Wörtlich: „Und nach den 62 Wochen wird ausgerottet werden ein Gesalbter, und nicht ist ihm (oder: und nicht hat er: וְאֵין לוֹ), und das Heiligtum wird zerstören das Volk eines Fürsten, des Kommenden, und sein (des Fürsten) Ende [wird sein] in der Flut."

Digitized by Google

Vergleichen wir nun mit dem Wortlaute des uns überlieferten hebr. Textes (MT) die älteſten Verſionen unſerer Stelle, ſo ſtimmen mit dem erſteren im Weſentlichen überein

1) die älteſte Griechiſch-Alexandriniſche Überſetzung (fälſchlich Septuaginta genannt): *καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καὶ ἑξηκονταδύο ἀποσταθήσεται χρῖσμα καὶ οὐκ ἔσται κτλ.* [1])

2) Aquila (Aq.): *καὶ μετὰ τὰς ἑπτὰ ἑβδομάδας καὶ ἑξήκοντα δύο ἐξολοθρευθήσεται ἠλειμμένος, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ κτλ.*

3) Symmachus (Sym.): *καὶ μετὰ τὰς ἑβδομάδας ἑπτὰ καὶ ἑξήκοντα δύο ἐκκοπήσεται χριστός, καὶ οὐχ ὑπάρξει αὐτῷ κτλ.*

4) Auch der h. Hieronymus hat nach dem MT überſetzt. Zwar lautet die betreffende Stelle in unſerer Vulgata-Überſetzung: Et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus, *et non erit ejus populus, qui eum negaturus est* etc. Indeſſen iſt ſchon von anderer Seite [2]) darauf aufmerkſam gemacht worden, daß die Worte: populus, qui eum negaturus est eine aus dem Daniel-Kommentar des Hieron. ſpäter in die Vulgata-Überſetzung eingedrungene Gloſſe bilden. Jeglichen Zweifel hieran beſeitigt die Äußerung des h. Auguſt. (ep. ad Hesych. ep. CXCIX), daß die fragliche Stelle nach den

1) Genau ſo (nur mit Auslaſſung des ל die Syriſch-hexaplariſche Verſion: ומן בתר שבע ושבעין ושתין ותרתין שבא תתרחק משיחותא ולא תהוא (vgl. *Bugatus* Daniel sec. edit. LXX interpr. Syriace. Mediol. 1788).

2) Reuſch (Tüb. Quartalſchr. 1868, S. 557); vgl. auch Fraidl, Die Exegeſe der 70 Wochen Daniels S. 86.

Digitized by Google

»hebraici codices« (mit dieſem Ausdrucke kann Aug. nur die von Hier. nach dem Hebräiſchen angefertigte latein. Überſetzung gemeint haben) laute: »occidetur christus et non erit ejus«, welche Worte er dann weiter erklärt: »i. e. non erit ejus civitatis, quoniam sic alienatus est a Judaeis, qui eum propterea salvatorem redemtoremque suum non esse crediderunt, quia occidere potuerunt«. Auch lieſt wirklich eine latein. Vulgata-Handſchrift bei Martianay: »et non erit ejus« ohne den Zuſatz: »populus qui eum negaturus est«. Wir ſind demnach zu der Annahme berechtigt, daß die Überſetzung des Hieron. an unſerer Stelle urſprünglich lautete: et non erit ejus, als wörtliche Wiedergabe des MT: וְאֵין לוֹ.

5) Endlich hat auch die Syriſche Peſchittâ-Überſetzung den MT als Vorlage benutzt:

וכתר שבתא שתין ותרין נתקטל משיחא ולא אית לה

Abweichend dagegen vom MT, weil ein im letztern fehlendes Wort ergänzend, ſind folgende Verſionen:

6) Die des Theodotion: *καὶ μετὰ τὰς ἑβδομάδας τὰς ἑξήκοντα δύο ἐξολοθρευθήσεται χρῖσμα, καὶ κρῖμα οὐκ ἔσται ἐν αὐτῷ κτλ.*

Mit Theod. ſtimmen überein:

7) Die älteſte lateiniſche *(Itala-)*Überſetzung: .... interibit chrisma *et judicium non erit in eo*. . .[1])

1) Ranke, Fragmenta vers. sacr. script. Lat. antehieron. Vindob. 1868. fasc. II. pag. 113. vgl. Fraidl l. c. 35. — Demnach hat alſo ſchon der Itala-Überſetzer nicht mehr die Alexandrin. Verſion des B. Daniel, ſondern die des Theod. benutzt, ein Umſtand, der bei der Entſcheidung der Frage nach der Zeit der Vertauſchung der Erſteren mit der Letzteren von Seite der Griech. Kirche von Wichtigkeit ſein dürfte.

Digitized by Google

8) Die koptiſche und zwar ſowohl die Memphitiſche (et erit, post hebdomadas sexaginta duas exterminabitur unctio *et judicium non est in eo* etc.[1]), als auch die Sa'idiſche (et post sexaginta duas hebdomades exscindetur unctio (s. unctus); *judicium erit illi vanum* etc.[2]).

9) Die Armeniſche: et post sexaginta duas hebdomades tolletur unctio, *et judicium non erit in eo* (jev iravunkh woc itzen i nma[3]).

10) Die Äthiopiſche: et post sexaginta duas hebdomades tollatur unctio, *et judicium non erit apud eum* (wa ĕmdĕchra sĕssâ wa kĕl'ê sanbatât jĕtaff'ĕ qĕb'at wafĕtĕḫ albo ḥabēhu)[4]).

11) Die Arabiſche (in der London. Polyglotte): waba'da essab'ati asâbî'a wa'l-itnaini wasittîna asbû'ân tasta'salu el-mashatu walâ fîhi ḥukmun (et post septem hebdomades et sexaginta duas hebdomades eradicabitur unctio et non [erit] in eo judicium).

Die Vergleichung der angeführten Stellen zeigt, daß, ſoweit es ſich um das betreffende Sätzchen handelt[5]),

---

1) H. *Tattam*, Proph. majores in dial. ling. Aegypt. Memph. s. Copt. Oxon. 1852.

2) *Münter*, Spec. vers. Dan. Copt. Romae 1786.

3) Vgl. die Venetian. Ausgabe der Armen. Bibel 1805. Bd. III. 688.

4) Die Mitteilung vorſtehender den äthiop. Bibelhandſchriften entnommenen Stelle verdanke ich der Güte des Herrn Prof. Dillmann in Berlin.

5) Bezüglich der ſonſtigen für unſere Frage irrelevanten Abweichungen der LXX von MT, insbeſondere der Wochenbeſtimmungen, verweiſe ich — außer den Kommentaren zum B. Daniel — auf Hahn *Δανιηλ κατα τους ἑβδ.* Lips. 1865 und die von Neſtle beſorgte Tiſchendorf'ſche Sept. Ausgabe (ed. VII. Lips. 1887).

Digitized by Google

eigentlich nur 2 Textzeugen in Betracht kommen, nämlich 1) der Masorethische Text, welchem LXX, Aq., Sym., Hier. und Pesch. folgen, und 2) die Übersetzung des Theodotion, aus welcher die Versionen der Itala, die koptische, die armenische, äthiopische und arabische geflossen sind. Im einzelnen bemerke ich noch Folgendes:

Wie zu erwarten, giebt Aq. den hebr. Text am genauesten wieder (*καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ*); minder genau, aber doch mit dem Hebr. noch immer vereinbar, lautet die Version des Hier. (et non erit ejus). Die Pesch. weicht nur in sofern vom MT ab, als sie statt des maskulinen Suffixes (לוֹ) das feminine (wahrscheinlich auf die im Vorhergehenden erwähnte Stadt zu beziehende) Suffix hat (ܠܗ statt ܠܘ) [1]). — Ferner stimmen LXX, Syr., Hex., It., Kopt., Arm., Äth. und Ar. darin überein, daß sie statt des im Hebr. stehenden Konkretums „Gesalbter" (מָשִׁיחַ) das abstrakte „Salbung" (*χρίσμα*, ܡܫܚܐ u. s. w.) haben, während Sym., Pesch. und Hier. richtig *ἠλειμμένος*, *χριστός*, ܡܫܝܚܐ [2]) übersetzen. Auch haben LXX und Syr.-Hex. den hebr. Dativ לוֹ übergangen.

1) Sonderbarer Weise übersetzt Reinke (Mess. Weiss. IV. 283) die Syrischen Worte: ܠܗ ܠܐ ܗܘ „und nicht geschieht es für ihn". Übrigens findet sich die feminine Form (*καὶ χρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῇ*) auch bei einigen griech. Vätern, so bei *Isid. Pelus.* ep. 89 (M. LXXVIII. 793) und bei *Chrysost. κατὰ Ἰουδαίων.* V. Rede (M. XLVIII. 883). Liegt dieser Übersetzung vielleicht die Lucian'sche Rezension zu Grunde?

2) Beiläufig bemerkt, folgt Jakob v. Edessa nicht der Pesch., sondern dem griech. Texte des Theod.: ומן בתר שבויא הלך שתין ותרין תתעבד משיחותא ודינא איתי בה vgl. Fraidl S. 101.

Digitized by Google

II.

Alle bisherigen Versuche, der uns überlieferten Lesart (וְאֵין לוֹ) eine in den Context passende Deutung zu geben, haben sich als unhaltbar und unbefriedigend erwiesen; sie sind alle mehr oder minder sprachwidrig und grammatisch unzulässig; oder die Ausleger sind genötigt, in Gedanken ein Wort zu ergänzen, wozu der Text in seiner jetzigen Fassung nicht die mindeste Handhabe bietet.

Zunächst sind alle diejenigen Erklärungen als verfehlte abzuweisen, welche die beiden Wörtchen וְאֵין לוֹ als einen vollständigen Satz auffassen. Dahin gehörte die Deutung Michaelis, Wieseler's, Hitzig's u. A. „er (scil. der unmittelbar vorher erwähnte Gesalbte) ist nicht" = „er ist oder existiert nicht mehr". Letzteres müßte in Hebr. heißen: וְאֵינֶנּוּ [1]), abgesehen davon, daß an unserer Stelle nach den Worten: „der Gesalbte wird ausgerottet" die zusätzliche Bemerkung „und er ist oder existiert nicht mehr" mindestens überflüssig wäre.

Ebensowenig kann das Sätzchen bedeuten: „und nicht für sich" (wird der Gesalbte ausgerottet werden), das soll heißen: nicht um seinetwillen, sondern zum besten der zu erlösenden Menschheit. So unter den Neuern Vitringa, Hävernick, Reinke und G. K. Meyer. Diese Erklärung fußt auf der unerweisbaren Voraussetzung, daß אין hier als einfache Negationspar-

1) Vgl. Gen. 5,24, wo von Henoch gesagt wird: „Er wandelte mit Gott, und er war nicht [mehr] (וְאֵינֶנּוּ), denn es hatte Gott ihn hinweggenommen"; Gen. 42 13 והאחד אֵינֶנּוּ „und der Eine ist nicht [mehr]"; Ps. 39 14 וְאֵינֶנִּי „und ich bin nicht [mehr]" vulg. et amplius non ero; Ps. 59 14 וְאֵינֵמוֹ „und sie sind nicht [mehr]" u. s. w.

Digitized by Google

tikel = לא ſtehe. Das hebr. אין (in der Regel mit einem folgenden Genitiv verbunden und deshalb אֵין lautend) unterſcheidet ſich von der bloßen Negation לא dadurch, daß es ſtets das Sein, die Exiſtenz einer Perſon oder einer Sache negiert. Mithin heißt אין niemals „nicht", ſondern ſtets: er (es) iſt nicht, war nicht (je nach dem Zuſammenhang). Daß die von Geſenius u. A. für den angeblichen Gebrauch des אין im Sinne von לא angeführten Bibelſtellen nicht beweiſend ſind, ſondern auf einer unrichtigen Ueberſetzung resp. Erklärung beruhen, iſt m. E. ſchon von Hengſtenberg (Chriſtol. III. 81 ff.) überzeugend nachgewieſen worden. Auch geben wir dem Letzteren Recht, wenn er die Ueberſetzung: „nicht um ſeinetwillen (nicht zu ſeinem Vorteil) wird der Geſalbte ausgerottet werden", an unſerer Stelle für durchaus unpaſſend hält. Wäre hier von einer Erhöhung oder Auszeichnung des Geſalbten die Rede, ſo hätte die zuſätzliche Bemerkung: „und nicht um ſeinetwillen", d. h. „nicht zu ſeinem perſönlichen Beſten oder Vorteil" noch einen erträglichen Sinn; die eben erwähnte Erklärung würde dagegen den der altteſtamentl. Anſchauung durchaus fremden Gedanken nahelegen, daß auch jemand zu ſeinem eigenen Vorteil ausgerottet werden könnte [1]).

1) Trotzalledem iſt die oben zurückgewieſene Erklärung des לוֹ als eines dativus commodi noch lange nicht ſo unſinnig, wie die Auffaſſung de Moore's in dem ſo eben erſchienenen 1. Hefte der von den Dominikanern zu Jeruſalem herausgegebenen Revue biblique (Paris, Lethiellieux S. 77), welcher לוֹ im Sinne von לרע, alſo umgekehrt als dativus *incommodi* (!) erklärt und den hebr. Text überſetzt: *et* [hoc, nempe exterminium uncti] ***non*** [erit] ***in detrimentum ejus.*** Das ſoll heißen: *et* ou plutôt ***mais*** [la morte violente subie par le Christ] ***ne lui nuira pas.***

Digitized by Google

Die meisten Ausleger unserer Zeit betrachten die beiden Wörtchen als eine Ellipse, und suchen das in dem ואין לו („und nicht ist ihm") fehlende Subjekt aus dem Vorhergehenden zu ergänzen. Aber gerade bezüglich des hier zu supplierenden Begriffes herrscht unter den Auslegern die allergrößte Meinungsverschiedenheit. – Es ist allerdings richtig, daß das אין auch allein, ohne Subjekt stehen kann, aber nur dann, wenn letzteres entweder unmittelbar vorher ausdrücklich genannt ist oder doch „seine Beziehung aus dem Zusammenhange erhellt" (Ew. Gr. § 299a) [1]). Bei der jetzigen Fassung des hebr. Textes könnte nur der unmittelbar vorher erwähnte מָשִׁיחַ als Subjekt zu אין in Betracht kommen. Da aber auch der Dativ לוֹ sich unzweifelhaft auf den מָשִׁיחַ zurückbezieht [2]), so würde das Sätzchen den Sinn ergeben: „und nicht ist ein Gesalbter einem Gesalbten" oder ein Gesalbter hat keinen Gesalbten" [3]). Füller, Kranichfeld u. a. wollen מְאוּמָה (Etwas) ergänzen, so daß die Worte bedeuteten: „und nicht ist ihm (Etwas)" = es bleibt ihm Nichts, keine Macht steht ihm zu Gebote. Andere übersetzen mit Ergänzung eines מְצִיל (Helfer): „und er

1) Z. B. 1 Sam. 9 4: „und nicht waren sie da" (וְאֵין) scil. die vorher (V. 3) erwähnten Eselinnen. Ex. 22 2: „wenn er (der Dieb) es nicht hat" (אִם אֵין לוֹ) nämlich das wiederzuerstattende Gut.

2) Das לוֹ mit Hofmann auf das weit zurückstehende, in V. 24 erwähnte עַם (Volk) zu beziehen, also: „und ihm (dem Volke) wird nicht sein (ein Gesalbter)" ist unmöglich.

3) So unsinnig diese Deutung ist, so hat auch sie gleichwohl ihren Vertreter gefunden in Lengerke, der wirklich מָשִׁיחַ als Subjekt des אין ergänzt, und die hebr. Worte, indem er noch dazu ein אֲשֶׁר vor לוֹ einschiebt, übersetzt: „und nicht ist vorhanden (ein Gesalbter), der ihm (dem Gesalbten) angehört".

Digitized by Google

wird keinen Helfer oder Erretter haben". Auberlen u. A. überſetzen: „er (Chriſtus) wird keinen Anhänger haben", „Niemand hängt ihm an". Diejenigen Ausleger, welche unter dem מְשִׁיחַ Alexander d. Gr. oder Seleukus Philopator verſtehen, erklären die Worte: „er wird keinen Nachfolger (scil. aus ſeinem Geſchlechte) haben. Wieſeler u. A., welche das Geſagte auf den Hohenprieſter Onias III. beziehen, überſetzen: „er wird keinen Sohn haben", Hengſtenberg endlich (Chriſtol. III. 86 ff.) ergänzt: „und nicht wird ihm ſein die königliche Herrſchaft über ſein Volk" (nachdem nämlich das letztere ſich freiwillig von ſeinem Könige und Meſſias losgeſagt hatte) u. ſ. w.

Den zuletzt genannten Auslegern ſtimmen wir nun darin bei, daß an unſerer Stelle eine Ergänzung unbedingt erforderlich iſt, denn die hebr. Worte: וְאֵין לוֹ bilden in dem Context ebenſowenig einen vollſtändigen Satz wie im Deutſchen die Worte: „und nicht iſt ihm" oder „er hat nicht"; hier wie dort fehlt das notwendige Objekt resp. Subjekt. Die mannigfaltigen Anſichten bezüglich des zu ergänzenden Begriffes beweiſen aber zugleich, daß der letztere aus dem jetzt vorliegenden hebr. Texte auch nur mit annähernder Sicherheit nicht zu ermitteln, man vielmehr lediglich auf's ungewiſſe Raten angewieſen iſt. Nur ſchade, daß bisher Jeder etwas Anderes, keiner aber das Richtige geraten hat. Wenn Kliefoth (der Proph. Dan. und die Offenb. Joh. ² 1857, S. 104) bezüglich der Dunkelheit des ganzen uns hier beſchäftigenden Abſchnittes bemerkt: „wir müſſen uns vor allem daran erinnern, daß es Engelsſprache iſt, die in dieſen 4 kurzen Verſen geredet wird, der Lapidarſtyl

Digitized by Google

des obern Heiligtums. Daher ist das Verständnis für uns unreine Menschen (Joh. 6₈) so schwer, und es gibt keine Auslegung, welche alle Dunkelheiten und Schwierigkeiten dieser Engelworte vollkommen überwunden und in's Klare gesetzt hätte", so paßt diese Erinnerung gar nicht auf unsere Stelle. Wir dürfen und müssen erwarten, daß auch die Engel, wenn sie in menschlicher Sprache zu uns reden, sich an die Gesetze der Logik und Grammatik gebunden halten. Gewiß bieten die vom h. Geiste inspirierten Offenbarungsurkunden dem Ausleger zahlreiche Dunkelheiten und Schwierigkeiten, aber das Dunkle und Geheimnisvolle kann doch gewiß nicht in der ungrammatischen und unlogischen Sprachform liegen, sondern vielmehr in den übernatürlichen Ideen und Wahrheiten, welche den richtig und verständlich formulierten biblischen Worten zu Grunde liegen [1]).

Unter diesen Umständen ist es höchst befremdlich, daß bisher, soweit ich sehe, keiner der zahlreichen Ausleger sich ernstlich die Frage vorgelegt hat, ob nicht der hebr. Text an unserer Stelle verstümmelt sei, m. a. W., ob nicht ursprünglich im Texte selbst das notwendig zu supplierende Wort gestanden, später aber infolge eines Versehens oder Schreibfehlers ausgefallen sei. Dieser Gedanke lag um so näher, als in Einer der alten Versionen (bei Theod.) sich ein im MT fehlendes Wort fin-

1) Selbst das vielbesprochene, dunkele שילה (Gen. 49 ₁₀) kann man nicht mit unserer ואין לו auf Eine Linie stellen; denn wie verschieden auch die Deutungen jenes Wortes lauten mögen, so setzt sich doch keine derselben mit der hebr. Grammatik in unvereinbaren Widerspruch.

Digitized by Google

det, wobei wir zunächst davon absehen, ob dieses Wort (κρῖμα) wirklich als Äquivalent des ausgefallenen hebr. Wortes, oder aber als eine im Interesse des Verständnisses eingeschobene Ergänzung zu betrachten ist.

Nun erinnere ich daran, daß das Subjekt des hebr. אין, falls dasselbe nicht im Vorhergehenden genannt oder aus dem Zusammenhange zu ergänzen ist — und beides ist, wie wir gesehen, an unserer Stelle keineswegs der Fall — in Form eines auf אין folgenden, im Genitiv stehenden Nomens (meistens eines Participalnomens) ausgedrückt wird [1]); z. B. Job 11₁₉: „du legst dich nieder, und es ist Keiner, der dich aufschreckt (וְאֵין מַחֲרִיד); Thren. 1₉: אֵין מְנַחֵם לָהּ „es existiert Keiner, der sie (Sion) tröstet"; Jes. 22₂₂: וְסָתַם וְאֵין סֹגֵר וְסָגַר וְאֵין פֹּתֵחַ „und er öffnet und Niemand ist, der schließt; und er schließt und Niemand ist, der öffnet"; Jes. 9₆: וּלְשָׁלוֹם אֵין־קֵץ „und dem Frieden wird kein Ende sein" u. s. w.

Es spricht demnach die Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch an unserer Stelle nach dem אין ursprünglich ein Nomen stand, in welchem das Subjekt des אין, d. h. das was der Gesalbte nicht besitzt oder demselben mangelt, ausgedrückt war. Ist aber dieses Wort ausgefallen, so läßt sich dies, nach Analogie anderer verstümmelter

1) Vgl. Ew. Gr. § 262, 2: „יֵשׁ es ist d. i. es fehlt nicht, es giebt, und dessen Gegentheil אֵין es ist nicht sind ursprünglich leere Namen, welche eine gleich folgende Ergänzung durch den st. constr. fordern". Wenn zuweilen אֵין von seinem Genitiv durch ein anderes Wort getrennt erscheint (z. B. Jer. 29₁₀ אֲשֶׁר אֵין לָהֶם מְאוּמָה „welche Nichts besitzen"), so erklärt sich dies daraus, daß die ursprüngliche nominale Bedeutung des אֵין („Nichtsein, Nichtexistenz") dem spätern Sprachbewußtsein verloren gegangen war (vgl. Stade Gr. § 371 a).

Digitized by Google

Stellen, nur dadurch erklären, daß das gleiche oder ein ähnlich geschriebenes und deswegen mit jenem leicht zu verwechselndes Wort unmittelbar darauf folgte. Daß nun auf das אי an unserer Stelle ursprünglich noch ein zweites אין folgte, ist nicht anzunehmen, weil die Worte: ואין אין לו gar keinen Sinn geben würden. Mithin bleibt nur die Möglichkeit, daß nach dem אֵין ein anderes, ähnlich geschriebenes Wort stand, welches der Abschreiber irrtümlicher Weise entweder für eine zu tilgende Wiederholung des erstern hielt, oder von ihm übersehen wurde.

Für die Auffindung des ausgefallenen Wortes geben uns die auf unsere Stelle folgenden Worte einen richtigen Fingerzeig. Es heißt nämlich V. 26d und V. 27: „und die heilige Stadt und das Heiligtum wird zerstören das Volk eines Fürsten, des kommenden ... und bis zum Ende (wird dauern) Krieg, Beschlossenes an Verwüstungen .... und in der Hälfte der Woche wird er abschaffen Schlachtopfer und Speiseopfer ....“ Alle Ausleger stimmen nun darin überein, daß der Satz V. 26 וְאֵין לוֹ יִקְרַת מְשִׁיחַ in einer ursächlichen Verbindung mit den folgenden Worten steht, m. a. W., daß die Zerstörung der Stadt und des Heiligtums, der gräuelvolle Krieg, das Aufhören des Opferkultus u. s. w. als nächste und unmittelbare Folge oder Strafe für die Ausrottung des Gesalbten angekündigt werde. Mithin erscheint diese Ausrottung als eine schwere Versündigung, als ein furchtbarer Frevel, dessen sich das (jüdische) Volk schuldig gemacht. Was liegt nun näher, als die Annahme, daß die Tötung des Gesalbten eine ungerechte war, weil der Letztere schuldlos und gerecht war, und daß gerade wegen der Schuldlosigkeit des getöteten Ge-

Digitized by Google

salbten ein so furchtbares Strafgericht über die Stadt verhängt wurde? Erst durch die ausdrückliche Hervorhebung dieses Momentes wird die Verbindung der angeführten Sätze klar und deutlich. Bei der jetzigen Fassung des hebr. Textes („es wird ausgerottet ein Gesalbter und nicht ist ihm") erscheint die angedrohte Strafe gewiß nicht motiviert, denn möglich wäre ja auch der Gedanke, daß der Gesalbte durch persönliches Verschulden, durch freventliche Verletzung des göttlichen Gesetzes die Strafe der Ausrottung verdient hätte. Der Umstand allein, daß der Ausgerottete ein Gesalbter war, konnte die Ausrottung noch nicht als eine schwere Sünde qualifizieren, denn auch Gesalbte (Priester, Könige) kann nach alttestamentlicher Auffassung die verdiente Strafe der Ausrottung treffen, falls sie sich nämlich gegen das göttliche Gesetz auflehnen. So wird Lev. 22_3 dem Aaron und seinen priesterlichen Söhnen die Strafe der „Ausrottung" angedroht, wenn sie im Zustande der Unreinheit von den dem Herrn dargebrachten Opfergaben genießen würden. Vgl. ferner I Sam. 2_{33} (die Ausrottung der priesterlichen Nachkommen des Heli), I Kön. $14_{10.\ 14}$ (die Ausrottung des königlichen Hauses Jerobeam's), I Kön. 21_{21} und II Chron. 22_7 (die Ausrottung des königlichen Hauses des Achab durch Jehu) u. a.

Aber auch die bis jetzt vorgeschlagenen Ergänzungen zu dem ואין לו enthalten nicht die mindeste Andeutung des, wie eben gezeigt, durch den Zusammenhang notwendig erforderten Momentes. Unmöglich kann die Strafe für die Ausrottung des Gesalbten eine so furchtbare sein, weil der Ausgerottete „keinen Helfer" oder „keine Anhänger" oder „keinen Sohn" oder „keinen Nachfolger"

Digitized by Google

u. s. w. hatte, oder weil er überhaupt „gar nichts“ besaß.

In Berücksichtigung des eben nachgewiesenen Sachverhaltes dürfte es nicht schwer halten, das in dem nach unserer Ansicht verstümmelten Sätzchen וְאֵין לוֹ ausgefallene Wort zu ermitteln. Es können nur zwei hebr. Wörter in Betracht kommen.

Zunächst könnte man an דִּין denken, so daß der Satz gelautet haben würde: וְאֵין דִּין לוֹ, und es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß diese Worte einen in den Zusammenhang passenden Sinn geben würden. Das hebr. דִּין bedeutet: Gericht, Recht, Rechtssache, resp. Rechtshandel, Rechtsspruch, richterliches Urteil, Strafurteil; von diesen Bedeutungen würde die zuletzt genannte immerhin passen und die Worte würden besagen, der Gesalbte werde ausgerottet, ohne daß ihm ein richterliches Strafurteil gebühre, d. h. er werde ausgerottet, obwohl er unschuldig sei [1]).

So ansprechend diese Konjektur auch manchem erscheinen mag, so können wir uns nicht entschließen, dieselbe zu acceptieren, und zwar vornehmlich aus paläographischen Gründen. Eine Verwechslung des אין mit דין wäre nur denkbar unter der Voraussetzung, daß der griech. Uebersetzer ein in althebräischer Schrift geschriebenes Exemplar des Urtextes unseres Buches benutzt habe; in

1) Schon Dathe hat die Vermutung ausgesprochen, es habe im ursprünglichen Texte ein דִּין gestanden, aber nicht neben dem אֵין, sondern an Stelle desselben; vgl. Lengerke Dan. 454. So auch Schleußner thes. vet. test. s. v. *κρίμα* (Theod. Dan. IX. 26 legit. דִּין) und Jahn Einl. II, 2, 618. Nach Dathe würde also unser Sätzchen ursprünglich gelautet haben: וְדִין לוֹ, was natürlich, durch das Fehlen der Negation einen ganz andern Sinn ergeben würde.

Digitized by Google

dieser Schrift konnten allerdings die beiden Buchstaben Dâleth und Aleph bei nicht korrekter Schreibung möglicher Weise verwechselt werden. Dagegen kann ich mich der Ueberzeugung nicht verschließen, daß zur Zeit der Uebersetzung unseres Buches die Umschreibung des biblischen Textes in die Quadratschrift bereits stattgefunden hatte. Die bei weitem überwiegende Zahl der Abweichungen der Alexandrin. Version aller biblischen Bücher, nicht nur des B. Daniel, sondern auch des ohne allen Zweifel am frühesten übersetzten Pentateuchs, läßt sich nur aus der Annahme erklären, daß der (oder die) Alexandrin. Uebersetzer ein in der Quadratschrift geschriebenes Bibelexemplar vor Augen hatten [1]). In der Quadratschrift ist aber eine Verwechslung der beiden Buchstaben א und ד, und also auch der Wörter אין und דין so gut wie ausgeschlossen. Wir müssen uns demnach nach einem andern, dem אין ähnlichen und infolge dessen mit diesem leicht zu verwechselnden hebräischen Worte umsehen, und hier führt das יְבָרָה, dessen eigentliche Bedeutung man meines Wissens bisheran verkannt hat, auf die richtige Spur.

Die ursprüngliche Bedeutung der hebr. Wurzel כרה

1) Ganz besonders zahlreich sind die Verwechslungen der Buchstaben ו und י, des ד und ר, des ב und כ, ה und ח, מ (ם) und ס ꝛc. — Wenn einige Abweichungen der Alexandrin. Übersetzung sich aus falscher Lesung eines in althebräischem Charakter geschriebenen Textes erklären, so beweist auch dieser Umstand nichts gegen unsere Behauptung, da die Verwechslung nicht erst bei Gelegenheit der Übersetzung, sondern schon in früherer Zeit, nämlich bei der Umschreibung des Textes aus der althebräischen in die Quadratschrift, stattgefunden haben kann. Vgl. Dillmann, Textkrit. z. B. Job (Sitzungsber. der Ak. z. Berl. 1890. 1351).

Digitized by Google

ist „ab- oder umhauen"; jedoch findet sich diese Bedeutung fast nur in der Qâlform כָּרַת: so von dem Umhauen oder Fällen der Bäume (der Götzenhaine) Richt. 6₃₀, II Kön. 23₁₄, Ex. 34₁₃, Jer. 10₃ ꝛc. In dieser ursprünglichen Bedeutung wird zwar auch hin und wieder das Hif'il gebraucht (z. B. Jes. 9₁₃ vom „Abhauen" des Kopfes und Schwanzes; Mich. 5₁₃ und Nah. 1₁₄ von dem „Umhauen" oder „Zertrümmern" der Götzenbilder); meistens aber hat die Hif'ilform, resp. die passive Form נִכְרַת (seltener כֹּרַת) eine aus dem Begriffe des Abhauens sich leicht ergebende abgeblaßte Bedeutung. So steht הִכְרִית, resp. נִכְרַת von dem „Ausrotten" des Namens (Ruth 4₁₀; Jes. 55₁₃; 56₅), von dem „Wegnehmen" oder „Aufhörenmachen" des Weines (Joel 1₅) oder der Speise (Joel 1₁₆), von dem „Zurückziehen" der Gnade (I Sam. 20₁₅), von dem „Zurückweichen" der Wasser des Jordan (Jos. 3₁₃. ₁₆; 4₇) u. dgl. — Indessen ist zu beachten, daß sich diese übertragene Bedeutung nur da nachweisen läßt, wo der Ausdruck sich auf leblose Wesen bezieht. Wo aber, wie an unserer Stelle, von Personen die Rede ist, bezeichnet הִכְרִית (נִכְרַת), wenn es absolut, ohne weiteren erklärenden Zusatz steht, ausnahmslos die gewaltsame Tödtung im Gegensatze zu dem natürlichen Tode [1]). Mit Unrecht

1) Auch in der zuweilen vorkommenden Verbindung mit Länder- oder Städtenamen (so mit אֶרֶץ Gen. 41₃₆, mit מָקוֹם Jer. 51₆₂) behält das hebr. Wort seine eigentliche und ursprüngliche Bedeutung, da in diesen Fällen, wie so häufig, das Land, die Stadt, der Ort u. s. w. für die Bewohner des Landes ꝛc. steht. — Im Wesentlichen richtig bestimmt Pusey (Daniel the Proph. 183) den Begriff des נִכְרַת: The word »*shall be cut off*« (יִכָּרֵת),

Digitized by Google

haben sich einige neuere Exegeten zum Beweise dafür, daß das נִכְרַת an unserer Stelle durch „aufhören" übersetzt werden müsse, auf einige Stellen berufen, an welchen der Ausdruck, auf Menschen angewendet, geradezu eine nicht durch den Tod erfolgende Austilgung oder Vernichtung bedeute. Eine genauere Betrachtung dieser Stellen (Jos. 9$_{23}$, Jer. 35$_{19}$, II Sam. 3$_{29}$, Jer. 33$_{17}$ = I Kön. 8$_{25}$, II Chron. 6$_{16}$, 7$_{18}$) zeigt aber deutlich, daß durch die auf נִכְרַת folgenden Worte ausdrücklich hervorgehoben wird, daß sich das Ausgerottetwerden = Aufhören auf etwas Anderes bezieht, als auf das Leben. „In den angeführten Stellen, bemerkt Hengstenberg (Christol. III 79) mit Recht, wird das, worauf sich die Ausrottung bezieht, näher bezeichnet; wo dies nicht geschieht, da ist an das zunächst Liegende zu denken, und das ist das Leben [1]).

---

never means anything but excision; death directly inflicted by God, or violent death at the hands of man. It is never used of mere death, nor to express *sudden but natural death.*

1) Außerdem dürfte es wohl nicht rein zufällig sein, daß der Ausdruck נִכְרַת in der erwähnten abgeschwächten Bedeutung („aufhören" u. dgl.) stets in Verbindung mit der Negation steht (לֹא יִכָּרֵת) und sich demnach auf diese negative Konstruktion zu beschränken scheint. — Beiläufig bemerkt, ließe sich auch an der Stelle Jos. 9$_{23}$ die eigentliche Bedeutung des נִכְרַת (als einer gewaltsamen Beraubung des Lebens) festhalten. Die Worte:

וְלֹא-יִכָּרֵת מִכֶּם עֶבֶד וְחֹטְבֵי עֵצִים וְשֹׁאֲבֵי-מַיִם לְבֵית אֱלֹהָי

werden von allen neuern Erklärern (nach dem Vorgange der alten Übersetzer: LXX *οὐ μὴ ἐκλείπῃ ἐξ ὑμῶν δοῦλος κτλ.*; vulg.: et non *deficiet* de stirpe vestra ligna caedens etc.) übersetzt: „und nicht soll aufhören von Euch [zu sein] ein Knecht und Holzhauer und Wasserschöpfer für das Haus meines Gottes" = ihr sollt für alle Zeit als Knechte ꝛc. beim Heiligtum dienen. Meines Erachtens aber entspricht das וְלֹא יִכָּרֵת dem וְלֹא יִהְיֶה

Digitized by Google

Weiterhin aber deckt sich das hebr. הַכְרִית dem Begriffe nach keineswegs mit dem gleichfalls von gewaltsamer Tödtung gebrauchten הָרַג, קָטַל und ähnlichen Wörtern; vielmehr bedeutet das Erstere stets die Tötung des Gottlosen, also die gerechte Tötung oder die auf Grund eines begangenen Verbrechens verhängte Todesstrafe. Das הַכְרֵת erscheint überall als der solenne Terminus für die strafrichterliche Thätigkeit Gottes bezw. der die Stelle Gottes vertretenden und in dessen Auftrage handelnden menschlichen Auktorität; das Subjekt des הַכְרֵת ist, entweder unmittelbar oder mittelbar, Gott der Herr selber [1]). Demnach will auch unsere Stelle nicht bloß einfach besagen, daß der Gesalbte gewaltsam ge-

(v. 26) und beide Ausdrücke bilden den Gegensatz zu dem חַיּוֹת (v. 15) resp. הַחֲיָה (v. 20 „am Leben lassen"), und der ganze Satz ist nur eine prägnante Umschreibung der Worte Josua's (v. 21): יִחְיוּ וַיִּהְיוּ חֹטְבֵי עֵצִים וגו „sie sollen leben, aber sie sollen sein Holzhauer ꝛc." Mithin will Josua mit den oben citierten Worten („und nicht soll ausgerottet werden von euch ein Knecht und Holzhauer und Wasserträger für das Haus meines Gottes") nichts anderes sagen als: Nicht soll (im Gegensatze zu den anderen chanaanitischen Völkerschaften vgl. Jos. 23 6) Einer von euch ausgerottet werden, (sondern ihr sollt sein) Knechte und Holzspalter u. s. w.

1) Wo es sich um Bestrafung der Israeliten handelt, lautet die vollständige Formel: „er soll ausgerottet werden aus seinem Volke" (מֵעַמָּיו Ex. 30 33; Gen. 17 14 u. ö.), oder „aus der Mitte seines Volkes" (מִקֶּרֶב עַמֶּיהָ Ex. 31 14; Num. 15 30; Lev. 18 29; 20 18), oder „aus der Mitte der Gemeinde" (מִתּוֹךְ הַקָּהָל Num. 19 20), oder „aus der Gemeinde Israels" (מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל Ex. 12 19), oder einfach „aus Israel" (מִיִּשְׂרָאֵל Num. 19 13), oder „vor den Augen der Söhne seines Volkes" (לְעֵינֵי בְנֵי עַמָּם Lev. 20 17) oder endlich: „von meinem Angesichte weg" (מִלְּפָנַי Lev. 22 3).

Digitized by Google

tötet werde, ferner auch nicht, daß diese Tötung eine ungerechte, also ein Mord sei, sondern vielmehr, daß der Gesalbte von der die Stelle Gottes vertretenden richterlichen Autorität dem Tode überantwortet werde. Ist dieser Gesalbte, wie aus der im Folgenden angekündigten göttlichen Strafe über Volk und Heiligthum gefolgert werden muß, ein Schuldloser, dann ist seine „Ausrottung" kein einfacher Mord, sondern eine unter Beobachtung der äußeren juristischen Formen, nach vorausgegangenem richterlichen Erkenntnis, vollzogene Hinrichtung eines Schuldlosen, kurz gesagt: ein Justizmord [1]). Unter diesem Gesichtspunkt erhält das מָשִׁיחַ יִכָּרֵת eine ganz andere Bedeutung und Tragweite, welche erst das angekündigte göttliche Strafgericht über das Volk, die Stadt und das Heiligtum vollkommen motiviert erscheinen läßt. Aber gerade der dem נִכְרַת eigentümliche Begriff erfordert an unserer Stelle gebieterisch die Hervorhebung der Schuldlosigkeit des „Ausgerotteten". Ein gewöhnlicher Mord ist als ungerechte Vernichtung eines Menschenlebens unter allen Umständen ein schweres, die göttliche Strafe herausforderndes und nach sich

1) Die Übersetzung des יִכָּרֵת durch das allgemeine occidetur (Vulg.), interibit (It.) oder ܢܬܩܛܠ (Pesch.) ist daher ebenso ungenau, wie das Deutsche: „er wird getötet werden". Besser entspricht dem starken hebr. Ausdrucke das griech. ἐξολοθρευθήσεται (LXX, Aq. Theod.) resp. ἐκκοπήσεται (Sym.), sowie das deutsche: „er wird ausgerottet werden". Die entsprechenden lat. Ausdrücke wären: eradicabitur od. exscindetur. Mit Rücksicht auf das oben Bemerkte könnte man an unserer Stelle (wie an den meisten anderen) das נִכְרַת im Deutschen geradezu durch „hingerichtet werden" übersetzen, wie es von G. K. Meyer wirklich geschieht (die messian. Prophez. des Dan. S. 111).

Digitized by Google

ziehendes Verbrechen; dagegen setzt die „Ausrottung“ eines Menschen von Seiten Gottes bezw. der irdischen Autorität nach biblischer Auffassung, ebenso wie unser deutsches „Hinrichtung“, a priori eine schwere Versündigung des „Ausgerotteten“ oder „Hingerichteten“ voraus. Trifft aber letzteres, wie in unserem Falle, nicht zu, dann muß man erwarten, daß die Schuldlosigkeit des dem Tode Ueberlieferten ausdrücklich hervorgehoben und demnach die im Namen Gottes stattgefundene Verurteilung und Hinrichtung als eine ungerechte charakterisiert werde. Mithin ist der Sinn unserer Stelle: Man wird an einem „Gesalbten“ die Strafe der „Ausrottung“ vollziehen, obschon dieser sich keines Verbrechens, welches von Rechts wegen mit der Ausrottung geahndet werden soll, schuldig gemacht hat. Es erübrigt uns also noch die Beantwortung der Frage, welche Vergehen die Strafe der Ausrottung nach sich zogen.

Auf Grund fast zahlloser biblischer Stellen erscheint die Ausrottung im allgemeinen als Strafe für die bewußte und hartnäckige Opposition gegen den im „Gesetze“ sich manifestierenden göttlichen Willen, und zwar trifft diese Strafe der Natur der Sache nach zunächst die gegen das Gesetz frevelnden Israeliten, dann aber auch die der Verwirklichung des göttlichen Ratschlusses sich freventlich widersetzenden heidnischen Völkerschaften. — Den Israeliten wird die „Ausrottung“ angedroht teils wegen der Uebertretung des göttlichen Gesetzes im allgemeinen (Lev. 26_{22}; 18_{29}; I Kön. 2_4; 8_{25}; $9_{6.\ 7}$; Jes. 9_{13}; 29_{30}; 48_{19}; Jer. 9_{20}; Ez. $14_{13.\ 17}$; Ps. 34_{17}; $37_{9.\ 22.\ 28.\ 34.\ 38}$; 101_8 u. s. w.), teils speziell als Strafe für Götzendienst (Lev. 20_3; I Kön. 9_7; 14_{10}; Jer. 44_7.

Digitized by Google

11; Hoſ. 8₄; Zeph. 1₃. ₄; Mal. 2₁₂), Mord (I Kön. 21₂₁), Blutgenuß (Lev. 17₁₀. ₁₄; 7₂₇), Unzucht (Lev. 18₂₉; 20₁₇. ₁₈), Zauberei (Lev. 20₆), Sabbathsſchändung (Ex. 31₁₄), Unterlaſſung der Beſchneidung (Gen. 17₁₄), Verſündigung bezüglich der vorgeſchriebenen Feier des Paſchah (Ex. 12₁₅. ₁₉; Num. 9₁₃) und anderer ritueller Beſtimmungen (Ex. 30₃₃. ₃₈; Lev. 7₂₀. ₂₅; 17₉; 19₈; 22₃; 23₂₉; Num. 19₁₃. ₂₀ u. ſ. w.)

Nun iſt der gewöhnliche bibliſche Ausdruck für das geſetzwidrige Verhalten des Iſraeliten אָוֶן. Letzteres entſpricht nicht einfach den allgemeinen Begriffen improbitas, iniquitas, peccatum, scelus (Ges. thes. s. v.); vielmehr hat es eine ſpeziellere Bedeutung. Es bezeichnet nämlich die Sünde ſpeziell in ihrem Verhältniſſe zu dem von Gott verkündigten Geſetze und charakteriſiert dieſelbe als Oppoſition und Nichtachtung des heiligen Willens Gottes. Das haben ſchon die griech. Ueberſetzer erkannt, indem ſie das hebr. אָוֶן durchgängig durch *ἀνομία* [1]) (ſeltener durch *ἀδικία, κακία* u. dgl.) wiedergeben. Demnach iſt die Ausrottung die Strafe für die פֹּעֲלֵי־אָוֶן (Pſ. 101₈; Jeſ. 29₂₀), d. h. für diejenigen, welche die ihnen durch das göttliche Geſetz gezogenen Schranken freventlich durchbrechen [2]).

Wird nun, um zu unſerer Stelle zurückzukehren, an dem Geſalbten die Strafe der „Ausrottung" vollzogen,

1) Vgl. Pſ. 6₉; 14₄; 36₄. ₅. ₁₃; 41₇; 55₄. ₁₁; 59₃. ₆; 92₈. ₁₀; 94₄. ₂₃; 101₈; 119₁₃₃; 125₅; 141₄. ₉; Job. 11₁₄; 31₃; 36₂₁; Jeſ. 55₇; 59₄. ₆.

2) Vgl. Cremer, bibl.-theol. Wörterb. [4] S. 598: „wie die תּוֹרָה (*ὁ νόμος*) die geſammte Gottesoffenbarung als Lebensregel und Ordnung des Volkes bezeichnen kann, ſo auch die *ἀνομία* (= אָוֶן) die abſolute Entfremdung von derſelben".

Digitized by Google

dann setzt dies nach dem Gesagten auf Seiten des Gesalbten eine schwere Versündigung gegen das Gesetz, ein אָוֶן, eine ἀνομία voraus. Aus dem Kontext ergibt sich aber ferner, daß diese Ausrottung eine ungerechte war, weil der Gesalbte sich thatsächlich keiner Gesetzesübertretung schuldig gemacht hatte. Dieser Gedanke mußte nun im Hebräischen durch die Worte ausgedrückt werden:

וְכָרֵת מָשִׁיחַ וְאֵין אָוֶן לוֹ [1])

„es wird ausgerottet ein Gesalbter, während ihm doch keine Ungesetzlichkeit eignete", und damit hätten wir die ursprüngliche Fassung des Textes wiedergewonnen.

Man wird zunächst einräumen, daß diese von uns vorgeschlagene Restituierung des verstümmelten MT (durch אָוֶן) vor der früher besprochenen (Einschiebung eines דִּין) aus mehreren Gründen entschieden den Vorzug verdient. Zunächst paßt das, wie wir gesehen, durch וְכָרֵת nahe gelegte אָוֶן (ἀνομία) besser in den Zusammenhang, als das allgemeine und vieldeutige דִּין. Sodann erklärt sich aber auch die nachträgliche Verstümmelung des Textes paläographisch viel leichter. Lag dem Uebersetzer der Text unseres Buches in der Quadratschrift vor, so war

1) Da bekanntlich vor den hebr. Präfixen לְ, בְּ u. a. (wegen der ursprünglichen nominalen Bedeutung derselben) auch die Verbindungsform stehen kann, so könnten die letzten Worte auch gelesen werden: וְיֵאַיִן אוֹן לוֹ. — Auch Hassencamp (Versuch einer neuen Erklärung der 70 Wochen Daniels, Lemgo 1772) vermuthete אַיִן, aber (wie Dathe) nicht als ein nach dem אַיִן ausgefallenes, sondern als das ursprüngliche, später durch אַיִן ersetztes Wort. Er übersetzte demnach: „nach den 70 und 62 Jahren wird der Messias zerstören (יְכָרֵת statt וְכָרֵת), denn ihm ist die Macht gegeben". Vgl. Bertholdt Dan. 581.

Digitized by Google

eine Verwechslung der beiden Buchstaben ו und י, und demnach auch der Wörter אין und אין sehr leicht möglich, zumal wenn man in Betracht zieht, daß die beiden Buchstaben früher, wie die hebräischen Handschriften und die älteren jüdischen Grabinschriften zeigen, eine bei weitem ähnlichere Form hatten, als in unseren gedruckten hebräischen Texten. Daraus erklärt sich die außerordentlich große Anzahl von Abweichungen der griech. Versionen vom MT, indem die Uebersetzer in ihrem Texte ein Wâw lasen oder zu lesen glaubten, wo unser MT ein Jôd hat, und umgekehrt [1]).

Der griech. Uebersetzer las demnach in seinem hebr. Texte die allerdings ganz unverständlichen Worte: ואין לו אין; er hielt das zweite אין für eine fehlerhafte Wiederholung des erstern und so blieb ihm nur das verstümmelte Sätzchen übrig ואין לו. Letzteres übersetzte er durch die im Zusammenhange durchaus überflüssigen Worte: *καὶ οὐκ ἔσται* („und er [der Gesalbte] wird nicht mehr sein" oder „nicht mehr existieren"). Aber selbst diese Interpretation war nur möglich durch eine weitere

---

1) Bezüglich dieser Buchstabenverwechslungen verweise ich auf die (allerdings der Sichtung bedürftigen) critica sacra des Cappellus (I. Band) und Reinke's Beiträge (VII. Band). Vgl. auch Eichhorn, Einl. I § 96. — Ich bemerke nur, daß ganz dieselbe Verwechslung des אֵין und אַיִן in der Stelle Ps. 56 8 vorliegt. Mit dem MT: עַל-אַיִן פַּלֶּט-לָמוֹ stimmen nämlich überein LXX (*ὑπὲρ τοῦ μηθενὸς σώσεις αὐτούς*) und Sym. (*διὰ τὴν ἀδικίαν*). Dagegen hat ein anderer älterer griech. Übersetzer (die »Quinta«) in der Hexapla offenbar אין statt אין gelesen, denn er übersetzt: *ὑπὲρ τοῦ μὴ εἶναι κτλ.*; auf die letztere Lesart weist auch die Übersetzung des Hieron. zurück: qui *nullus est* salvus in eis.

Digitized by Google

Verstümmelung des Sätzchens, nämlich durch Ignorierung des לוֹ [1]). —

Während ferner der MT nach unseren früheren Bemerkungen auf unüberwindliche grammatische und logische Schwierigkeiten stößt, bietet der von uns restituierte Text einen grammatisch durchaus korrekten und in den Zusammenhang vollkommen passenden Satz. Die Worte וְאֵין אָבֶן לוֹ bilden nämlich einen der im Hebr. (und in

1) Man darf hierbei nicht außer Acht lassen, daß dem Übersetzer ein unvokalisierter Text vorlag; im andern Falle wäre das Ausfallen des ursprünglichen אין so leicht nicht möglich gewesen; denn wenn auch in der hebr. Vorlage das betreffende Wort unrichtiger Weise als אין geschrieben war, so würde schon die verschiedene Punktation der beiden Wörter vor der irrtümlichen Annahme bewahrt haben, daß es sich hier um zwei identische Wörter handele, und zu einer genauern Beobachtung der Stelle, eventuell — bei einigem Nachdenken — zur Auffindung der richtigen Lesart geführt haben. Der Irrtum war leicht möglich bei den unvokalisierten Worten: ואין אין לו, nicht aber, wenn in der Vorlage gestanden hätte: וְאֵין אֶבֶן לוֹ; die beigefügten Vokale hätten dann höchst wahrscheinlich das 2. Wort vor dem Untergange gerettet. Vorstehende Bemerkungen gehen von der Annahme aus, daß die Verstümmelung des ursprünglichen Textes auf Rechnung des griech. Übersetzers kam; es ist aber auch denkbar und mir sogar wahrscheinlicher, daß der Übersetzer die verstümmelte Lesart schon in seiner hebr. Vorlage fand, daß also ein früherer Abschreiber des hebr. Textes den Fehler verschuldet hatte. In diesem Falle könnte das Ausfallen des zweiten אין (=אין) sogar dadurch erklärt werden, daß der Schreiber dasselbe wegen des daneben stehenden אין übersah; Beispiele dieser Art sind bekanntlich zahlreich. Ein derartiges Uebersehen ist dagegen bei einem Übersetzer, der sich den ihm vorliegenden Text genauer und aufmerksamer anzusehen genötigt ist als ein nachlässiger und flüchtiger Abschreiber, so leicht nicht möglich. Will man also annehmen, daß der griech. Übersetzer noch den vollständigen Text unserer Stelle vor Augen gehabt habe, so läßt sich bei ihm das Ausfallen des אין nur in der oben dargelegten Weise erklären.

Digitized by Google

anderen semitischen Sprachen) so sehr beliebten Zustandssätze und zwar speziell einen solchen, durch welchen ein Gegensatz zu dem Vorhergehenden ausgedrückt wird, m. a. W., der einen Zustand oder eine Thatsache bezeichnet, dessen Gegenteil man nach dem vorausgehenden Hauptsatze erwarten sollte. Im Deutschen müssen wir in solchen Fällen das den Zustandssatz mit dem Hauptsatze verbindende Wâw durch „während doch", „obgleich" u. dgl. wiedergeben [1]).

II.

Die bisherigen Ausführungen dürften m. E. den Beweis geliefert haben, daß schon der Kontext unserer Stelle die von uns vorgeschlagene Ergänzung durch אֲנִי als notwendig erscheinen läßt, und mit diesem Beweise werden wir uns bei der kritischen Verbesserung des MT in den meisten Fällen begnügen müssen, nämlich an allen denjenigen Stellen, welche bereits den ältesten Uebersetzungen in korrumpierter oder verstümmelter Form vorlagen. Es fragt sich aber weiter, ob unsere Konjektur nicht auch durch äußere Zeugnisse eine Bestätigung erhalte. Nun kann zwar eine etwaige Variante des hebräischen Textes zu Gunsten der von uns vor-

1) Vgl. Jos. 14 10 „sie weissagen, וְאֲנִי לֹא שְׁלַחְתִּים während ich sie doch nicht gesandt habe" = ohne daß ich sie gesandt habe. Gesenius-Kautzsch § 155. 1 B. Ewald Gr. § 341 a; 354 a. Ich führe nur noch einige Stellen an, in welchen der Zustandssatz (wie in unserem Falle) eine negative Fassung hat: Jes. 6 14, „Sie sprechen: Friede, Friede, וְאֵין שָׁלוֹם während doch kein Friede ist"; Prov. 13 7 „Mancher stellt sich reich, וְאֵין כֹּל während er doch Nichts besitzt"; Prov. 28 1 „Es fliehen die Gottlosen, וְאֵין רֹדֵף während doch Keiner [sie] verfolgt" u. v. a.

Digitized by Google

geschlagenen Restituierung unserer Stelle nicht angeführt werden; wenigstens bieten die Variantensammlungen von Kennikott und de Rossi keine vom MT abweichende Lesart. Wohl aber hat die Theodotion'sche Uebersetzung (und die aus ihr geflossenen Versionen) ein im MT fehlendes Wort, nämlich κρῖμα resp. judicium, حُكْم, fĕtĕḥ etc.) Sind wir nur berechtigt, dieses κρῖμα als Uebersetzung des ursprünglichen im Urtext stehenden, nachträglich aber ausgefallenen אֵין zu betrachten? Ich meinerseits trage kein Bedenken, diese Frage bejahend zu beantworten, und zwar veranlassen mich dazu folgende Erwägungen.

Daß dem Theod. die früheren griechischen Versionen, denen sämtlich die Lesart יֵשׁ לִי zu Grunde lag, bekannt waren, unterliegt keinem Zweifel. Wenn er nun gleichwohl in seine Uebersetzung ein in allen anderen Versionen fehlendes Wort aufnahm, so muß er zu dieser Ergänzung auf Grund des von ihm benutzten hebräischen Textes berechtigt gewesen sein. Daß er das κρῖμα eigenmächtig eingeschoben haben sollte, ist durchaus unwahrscheinlich, weil mit dem Zwecke seiner Arbeit unvereinbar. Nach den Zeugnissen der Alten war es dem Theod. weniger darum zu thun, eine ganz selbständige und neue griechische Uebersetzung des hebr. Textes zu liefern, als vielmehr die zu seiner Zeit kursierende Alexandrinische Version zu verbessern. Verbessern konnte er sie aber selbstverständlich nur nach dem hebräischen Texte [1]).

1) Vgl. Field, Orig. Hex. proleg. p. XXXVIII sq.: »Theodotioni in votis fuisse videtur, non multum a veteribus, hoc

Digitized by Google

Sicherlich hat er bei seiner Arbeit auch die früheren griechischen Versionen des Aq. und Sym. [1]) (namentlich die des Ersteren) zu Rate gezogen und in manchen Fällen die von diesen gebotenen Lesarten denen der LXX substituiert, aber nur da, wo Aq. (oder Sym.) nach seiner Ansicht den Urtext richtiger interpretiert hatten, als die LXX.

Man wird mir einwenden: Da die Gestalt des jetzigen hebr. Bibeltextes nachweislich bis in den Anfang der christlichen Zeit hinaufreicht, so konnte auch Theod. nur einen mit dem MT gleichlautenden hebr. Text benutzen; und was speziell unsere Stelle Dan. 9_{26} betrifft, so könnte man darauf hinweisen, daß bereits den Vorgängern des Theod., nämlich dem Aq. und Sym., ja sogar dem Alexandrinischen Uebersetzer genau dieselbe Fassung des hebr. Textes vorgelegen habe, welche der MT bietet.

Indessen, wenn man sich einmal zu der Annahme versteht, daß die Worte des MT: ואין לו nicht die ursprüngliche, sondern nur eine nachträglich verstümmelte Lesart bieten, dann wird man auch die Möglichkeit konzedieren müssen, daß in früheren Zeiten, insbesondere zur Zeit des Theod., neben diesen unrichtigen und verstümmelten Handschriften unseres Buches, auf welche unser jetziger MT zurückgeht, auch einzelne bessere, weil

---

est, a LXX interpretibus, discrepare, ita tamen, ut quae ab illis vel abunde conversa, vel *prorsus praeterita* fuissent, ipse *ad Hebraici archetypi normam* emendaret et *suppleret*«.

1) Vorausgesetzt, daß die Version des Sym. älter, als die des Theod.; nach *Field* l. c. p. XXIX verhält sich die Sache umgekehrt.

Digitized by Google

die richtige, ursprüngliche Lesart: ואין אוז לו enthaltende Handschriften existierten. — Daß alle noch jetzt existierenden hebr. Bibelhandschriften auf ein einziges „Normalexemplar" zurückgehen, halte auch ich (mit Lagarde u. A.) für zweifellos; denn nur unter dieser Annahme lassen sich die in allen Handschriften vorkommenden höchst auffallenden Schreibfehler, Buchstabenverwechslungen, Auslassungen u. dgl. befriedigend erklären; und ferner sprechen gewichtige Gründe dafür, daß diese endgültige Fixierung des Bibeltextes im 1. oder 2. Jahrh. n. Chr. (nach Lagarde in der Zeit des K. Hadrian) stattgefunden hat. Aber ich frage: konnte diese Maßregel den Erfolg und die Wirkung haben, daß nun alle anderen, von dem offiziellen Texte abweichende Handschriften, mit einemmale spurlos verschwanden? Kein Vernünftiger wird die Behauptung wagen, daß es dem damaligen Judentum möglich gewesen sei, alle in den verschiedenen, von Juden bewohnten Ländern existierenden, irgendwie abweichenden Bibelhandschriften plötzlich und gleichzeitig zu vernichten, etwa nach Analogie der Maßregel des Chalifen 'Othmân bezüglich des Qorântextes. Die eben erwähnte Einführung des offiziellen Textes hatte zunächst nur den Erfolg, daß alle mit diesem nicht genau übereinstimmenden Bibelhandschriften nicht mehr benutzt und deswegen auch nicht mehr durch Abschriften vervielfältigt wurden. Infolge dessen sind sie samt und sonders zu Grunde gegangen, aber dies konnte, der Natur der Sache nach, gewiß nicht plötzlich, sondern erst allmählich geschehen.

Wenn wir nun erwägen, daß Theod. kaum 50 oder 60 Jahre nach der Einführung des Normalexemplars

Digitized by Google

seine Bearbeitung der LXX Ueberſetzung unternahm, ſo war er als Jude resp. jüdiſcher Proſelyt ſicherlich in der Lage, bei ſeiner Arbeit auch ſolche codd. zu benutzen, die ſowohl von dem zu ſeiner Zeit allein maßgebenden Bibeltexte, als auch von dem von den LXX benutzten hebr. Exemplare, an manchen Stellen differierten. Theod. befand ſich alſo in einer weit günſtigern Situation, als Hieronymus, welcher geraume Zeit ſpäter ſeine neue lateiniſche Ueberſetzung »juxta hebraicam veritatem« bearbeitete; der Letztere war, wie wir aus ſeiner ep. CXXV ad Dom. erſehen, auf eine einzige Bibelhandſchrift angewieſen — die von ihm zuweilen erwähnten »volumina« ſind nicht von verſchiedenen Handſchriften der ganzen Bibel, ſondern von den verſchiedenen Bänden oder Rollen der letztern zu verſtehen —; die er ſich noch dazu auf heimliche Weiſe durch einen ihm befreundeten Juden verſchaffen mußte; und wenn die Ueberſ. des Hieron. in auffallender Weiſe mit dem MT übereinſtimmt, ſo iſt dies gar nicht zu verwundern, weil die von ihm benutzten Handſchriften eben Synagogenrollen waren und als ſolche natürlich den offiziellen Text enthielten.

Ich denke, das Geſagte läßt es mindeſtens als möglich erſcheinen, daß in irgend einer der dem Theod. zugänglichen hebr. Handſchriften das urſprüngliche, an unſerer Stelle zu ergänzende אֵת ſich erhalten hatte und, daß das von ihm in ſeine Ueberſetzung aufgenommene κρῖμα jenem אֵת entſpricht.

Darf man aber das Theodotion'ſche κρῖμα als richtige Ueberſetzung des hebr. אֵת gelten laſſen?

Allerdings entſpricht κρῖμα in den griech. Bibelverſionen an den weitaus meiſten Stellen (faſt 200) dem

Digitized by Google

hebr. מִשְׁפָּט; an anderen erſcheint es als Ueberſetzung des hebr. צְדָקָה, justitia (z. B. Jer. 51₁₀), oder עֵדוּת, testimonium (II Chron. 34₃₁), oder חֻקָּה, statutum Ez. 37₂₄. — Job. 36₁₇ und Dan. 7₂₂ ſteht es für das hebr. דִּין (resp. aram. דִּינָא u. ſ. w.) [1]). — Umgekehrt aber wird das hebr. אָוֶן, wie ſchon früher bemerkt, regelmäßig durch *ἀνομία* (*ἀδικία*, *κακία* u. ähnl.) wiedergegeben, an keiner Stelle durch *κρῖμα*. Wohl aber iſt zu beachten, daß die LXX an Einer Stelle das hebr. אָוֶן durch *κρίσις* überſetzen, welch' letzteres bei ihnen mit *κρῖμα* öfters gleichbedeutend iſt und deswegen neben dieſem als Ueberſetzung des hebr. דִּין gebraucht wird. Man vergleiche nämlich die Stelle Prov. 19₂₈: וּפִי רְשָׁעִים יְבַלַּע־אָוֶן mit LXX: *στόμα δὲ ἀσεβῶν καταπίεται κρίσεις* (Vulg.: os impiorum devorat *iniquitatem*) [2]).

Wenn nun auch die Ueberſetzung des אָוֶן durch *κρῖμα* resp. *κρίσις* in der eben citierten Stelle der Provv. ein Analogon beſitzt und inſofern als berechtigt angeſehen werden darf, ſo könnte es trotzdem noch immer auffallend erſcheinen, daß Theod. nicht auch an unſerer Danielſtelle das אָוֶן durch *ἀνομία* oder *ἀδικία* überſetzt hat,

---

1) Auf die beiden zuletzt zitierten Stellen hätte ſich alſo Dathe mit Recht berufen dürfen, wenn er das אֵין an unſerer Stelle für eine Verſchreibung eines urſprünglichen דִּין hielt, und demgemäß hatte Lengerke (Dan. 454) zu der höhniſchen Bemerkung „warum nicht מִשְׁפָּט?“ keine Veranlaſſung.

2) Da der MT hier einen durchaus befriedigenden Sinn giebt, ſo haben wir gar nicht nötig, mit Schleußner, Hitzig u. A. das אָוֶן als eine Verſchreibung für דִּין zu betrachten (vgl. Schleusner thes. vet. test. s. v. *κρίσις*: »אָוֶן iniquitas, Prov. XIX 28, ubi aut legerunt aut legendum existimaverunt דִּין«).

Digitized by Google

wie dies von der LXX und von Theod. selbst regelmäßig geschieht. Die Erklärung dieses auf den ersten Blick auffälligen Umstandes ergiebt sich aus einer Vergleichung der Theodotion'schen Uebersetzung mit dem Wortlaute des MT. Das griech. *ἀνομία* würde nämlich nur in den Zusammenhang des MT und der von diesem abhängigen Versionen des Aq. und Sym., nicht aber in den Kontext der Theodotion'schen Uebersetzung passen. Einer Versündigung gegen das göttliche Gesetz, einer *ἀνομία*, kann sich doch nur eine Person schuldig machen: bei Theod. ist aber in dem unmittelbar Vorhergehenden nicht von einer Person, mit welcher das Moment der *ἀνομία*, bezw. der Schuldlosigkeit in Verbindung gebracht werden könnte, sondern von einer Sache, nicht von einem Gesalbten (*χριστός*, מָשִׁיחַ), sondern von einer Salbung (*χρῖσμα*) die Rede.

Es ist klar, daß das *χρῖσμα* des Theod. aus der LXX stammt. Wie aber die Letzteren zu dieser Uebersetzung gekommen sind, dürfte um so schwerer zu erklären sein, als alle anderen Uebersetzer in ihrer hebr. Vorlage מָשִׁיחַ gelesen haben: Aq. übersetzt *ἠλειμμένος*, Sym. *χριστός*, Pesch. ܡܫܝܚܐ. Daß der Alexandrinische Uebersetzer in seinem hebr. Texte statt מָשִׁיחַ irrtümlicherweise etwa מִשְׁחָה (vgl. Ex. 25$_6$) oder מָשְׁחָה Ex. 29$_{29}$) oder gar מִמְשָׁח (Ez. 28$_{14}$) gelesen haben sollte, ist nicht anzunehmen, weil eine Verwechslung dieser Formen mit מָשִׁיחַ undenkbar ist. Will man nicht geradezu eine Fälschung des hebr. Textes von Seiten der LXX annehmen — was allerdings angesichts der willkürlichen Behandlung der Zahlen unseres Textes nicht ausgeschlossen ist — so

Digitized by Google

bietet sich nur Ein Ausweg, diese auffallende Uebersetzung durch *χρῖσμα* zu erklären. Man müßte nämlich annehmen, daß in der hebr. Handschrift des Alex. Uebersetzers משח geschrieben stand, welches aber מָשָׁח (= מָשִׁיחַ) gelesen werden sollte. Daß die sogen. Vokalbuchstaben (matres lectionis) in der hebr. Schrift vielfach ausgelassen wurden, beweisen nicht nur die alten semitischen Inschriften, sondern auch die Handschriften unseres Bibeltextes (vgl. Eichhorn, Einl. I § 100. Stade, hebr. Gram. § 27 Anmerk., Olshausen § 39 d). — Auch Jer. 22$_6$ und 33$_{16}$ scheint Hieron. (»justus noster«) statt des masoreth. צִדְקֵנוּ gelesen zu haben: צַדִּיקֵנוּ (= צַדִּיקֵנוּ) Der Uebersetzer faßte nun das משח entweder als Verbalnomen מָשַׁח oder als eine (allerdings sonst nicht vorkommende) Segolatform מָשָׁח auf.

Noch auffallender ist es aber, daß Theod., abweichend nicht bloß vom MT, sondern, wie eben bemerkt, auch von allen andern, nach dem Letztern angefertigten Versionen, das *χρῖσμα* der LXX beibehielt. Sollte auch er in einem der von ihm benutzten codd. das defektiv geschriebene משח gelesen haben?

Wie übrigens Theod. unsere Stelle und insbesondere das *χρῖμα* aufgefaßt hat, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Wir kennen nur die Auffassung der auf Theod. zurückgehenden griechischen Väter, welche, fast ohne Ausnahme, die Erfüllung des Danielischen Orakels in dem Untergange des jüdischen Staatswesens erblickten. In dem Satze: *ἐξολοθρευθήσεται χρῖσμα, καὶ χρῖμα οὐκ ἔσται ἐν αὐτῷ* kann sich das Pronomen *αὐτῷ* nur auf *χρῖσμα* beziehen, wie in MT das entsprechende לו auf

Digitized by Google

קְשִׁיחַ; eine Beziehung auf das vorher erwähnte *Ἱερουσαλήμ* ist schon deswegen ausgeschlossen, weil dieses Wort als Stadtname wie im Hebr. so auch im Griech. gen. fem. ist. Unter *χρῖσμα* verstanden nun die griech. Exegeten die legitime Succession der jüdischen Hohenpriester (*ἱερωσύνη* Isid. Pelus.) und unter *κρῖμα* die richterliche oder politische Gewalt (*βασιλικὴ εὐταξία καὶ πολιτικὴ κατάστασις* Polychron. u. a.) und der Satz: *κρῖμα οὐκ ἔσται ἐν αὐτῷ* (scil. *τῷ χρίσματι*) soll demnach bedeuten: der hohenpriesterlichen Würde wird die richterliche Gewalt entzogen werden (vgl. Fraidl a. a. O. 25). Von einer speziellen Beziehung auf den Kreuzestod Christi ist in diesen Worten natürlich keine Rede. Wenn die lateinischen Ausleger in unserer Stelle eine Weissagung auf dieses Ereignis gefunden haben, so erklärt sich dies daraus, daß sie auf Grund der Uebersetzung des Hieron. (occidetur Christus) interpretierten, welcher die „Salbung" (*χρῖσμα*), dem Urtext entsprechend, durch „Gesalbter" (christus) ersetzte [1]). Wenn (beiläufig bemerkt) spätere Exegeten das judicium der Itala im Sinne von „Schuld" oder „Verbrechen" auffassen (judicium = crimen quod judicium promeruit), so hatte das Wort, als

1) Fraidl (a. a. O. 154) schließt seine dankenswerte Zusammenstellung der patristischen Auslegungen unserer Stelle mit den Worten: „Alle diejenigen, welche den Urtext oder die Übersetzung des Hieronymus oder die Peschittho benützen, erkennen im כרת משיח die Vorherverkündigung des Kreuzesopfers, während diejenigen, welche Theodotion's Version zur Grundlage der Exegese machen, die Worte »*ἐξολοθρευθήσεται χρῖσμα*« von dem Sturze der Hasmonäer verstehen, und als Erfüllung der Worte Gen. 49 10 ansehen müssen. Wir sehen also, daß die vom Original abweichende Übersetzung Theodotions ein nicht unbedeutendes Stück der Differenz in der Exegese zu verantworten hat".

Digitized by Google

Uebersetzung des Theodotion'schen κρῖμα, diese Bedeutung ursprünglich nicht; wenigstens hat, wie oben bemerkt, keiner der dem Theod. folgenden patristischen Erklärer das κρῖμα so verstanden.

Die Wichtigkeit der restituierten Lesart für die Aufhellung des ganzen Abschnittes (Dan. 9$_{25-27}$) des Nähern zu erörtern, muß ich mir an dieser Stelle versagen. Nur nebenbei will ich bemerken, daß die messianische Deutung des Abschnittes auf Grund der obigen Ausführung sich als die allein richtige erweist. Wenigstens ergiebt sich aus dem über die Bedeutung der hebr. Ausdrücke נְכְרַת und אַיִן Gesagten die Unhaltbarkeit aller derjenigen Auslegungen, welche unsere Stelle auf irgend eine andere Persönlichkeit beziehen wollen, sei es auf Alexander d. Gr. oder auf Seleukus Philopator, sei es endlich, wofür sich die meisten entschieden haben, auf den Hohenpriester Onias III. Von einer „Ausrottung" kann bei den beiden Erstgenannten schon deswegen keine Rede sein, weil diese eines natürlichen Todes gestorben sind. Aber auch auf Onias III. paßt das Danielische Orakel nicht, weil die Ermordung auch dieses Mannes nimmermehr als ein נְכְרַת im bibl. Sinne bezeichnet werden kann. Nach II Maccab. 4$_{33.\ 34}$ wurde der schon seit einigen Jahren seines Amtes entsetzte Onias auf Betreiben des Hohenpriesters Menelaus außerhalb des h. Landes, bei Antiochia in Syrien, durch einen Heiden (Andronikus) ermordet. Sodann konnte dieser Mord, als bloßer Privatakt, unmöglich eine so eminente, epochemachende Bedeutung besitzen, daß er die Zerstörung der h. Stadt, das Aufhören des Kultus u. s. w. zur Folge hatte. Letzteres auch nicht durch den Umstand,

Digitized by Google

daß der Ermordete ein Gesalbter, d. h. ein Hoheprieſter war; denn in der Geſchichte des iſraelitiſchen Volkes fehlt es nicht an ähnlichen, ja noch ſchlimmeren Gräuelthaten: ich erinnere nur an das Blutbad, welches Saul unter der geſamten Prieſterſchaft (mit Einſchluß des Hohenprieſters Achimelech) zu Nob anrichtete (I Sam. 22₆ ff.). Uebrigens iſt es nicht einmal ſicher, ob der II Macc. 4₃₄ gebrauchte Ausdruck *παρέκλεισεν* (vulg. peremit) von einem gewaltſamen Tode des Onias zu verſtehen iſt. — Es kann mithin nur ein ganz einziger „Geſalbter“ ſein, deſſen „Ausrottung“ ein ſo furchtbares göttliches Strafgericht zur Folge hatte, nämlich der מָשִׁיחַ oder *χριστός*, der von dem Propheten verheißene Erlöſer. Was der Engel Gabriel hier dem Propheten Daniel vorherverkündigt, das hat ſeine genaue und allſeitige Erfüllung einzig und allein in der furchtbaren Kataſtrophe auf Golgatha gefunden. Die an Chriſto dem Herrn vollzogene Exekution war in der That eine „Ausrottung“, ein נִכְרַת, denn über ihn wurde das Todesurteil ausgeſprochen von dem Prieſterkollegium zu Jeruſalem unter dem Vorſitze des jüdiſchen Hohenprieſters, alſo von der die Stelle Gottes vertretenden obergerichtlichen Behörde. Und ferner wurde er zum Tode verurteilt wegen angeblicher *ἀνομία* (אָוֶן), nämlich wegen angeblicher Auf-

1) „Unter dem מָשִׁיחַ kann weder ein weltlicher Fürſt oder König, noch ein einfacher Hoheprieſter verſtanden werden, ſondern nur ein Geſalbter, der zu der Stadt und dem Heiligtume in einem ſolchen Verhältniſſe ſtand, daß mit ſeiner Ausrottung die Stadt und das Heiligtum nicht nur ihren Schutz- und Schirmherrn, ſondern auch zugleich den Charakter der Heiligkeit verloren, welche der מָשִׁיחַ ihnen verliehen hatte“. Keil, Daniel S. 300.

Digitized by Google

hebung des göttlichen Gesetzes, wegen Gotteslästerung, Sabbathsschändung u. s. w. — Auch tritt jetzt die Aehnlichkeit des Danielischen „Gesalbten" mit dem עֶבֶד יְהוָה (Jes. cap. 53) um so deutlicher hervor; unser וְאֵין אֶת לוֹ erinnert an die persönliche Schuldlosigkeit des Jesajanischen „Knechtes des Herrn", und das נִגְזַר מֵאֶרֶץ חַיִּים (Jes. 53₈: „hinweggerissen ward er aus dem Lande der Lebendigen") ist nur ein anderer Ausdruck für unser נִכְרַת. Freilich bezeichnet das נִגְזַר וגו nur die gewaltsame Tötung, aber auch das andere, in נִכְרַת enthaltene Moment, daß nämlich diese Tötung auf Gott bezw. auf die die Stelle Gottes vertretende richterliche Autorität zurückzuführen ist, wird von Jes. ausdrücklich hervorgehoben einesteils in den Worten: „wir hielten ihn für Einen von Gott Geschlagenen (מֻכֵּה אֱלֹהִים) und Gedemütigten" (Jes. 53₄), andernteils in dem Ausdrucke: „aus der Haft und aus dem Gerichte ist er hinweggenommen worden" (מֵעֹצֶר וּמִמִּשְׁפָּט לֻקָּח) (ib.). Zu der letzteren Stelle bemerkt Delitzsch: „מִשְׁפָּט ist hier das Rechtsverfahren, welches ihm (dem Knechte Jahwe's) den Prozeß machte, ihn als todeswürdig verklagte und verurteilte, also die ungerechte Justiz".

Ich schließe mit einer Bemerkung allgemeinerer Natur. — Mancher den textkritischen Studien ferner stehende Leser vorstehender Abhandlung wird, mag ihm auch die von uns versuchte Berichtigung des Urtextes der Danielischen Stelle aus inneren und äußeren Gründen noch so plausibel erscheinen, dennoch Bedenken tragen, die vorgeschlagene Ergänzung zu acceptieren, weil das Ausfallen eines in dem Kontext so notwendigen Wortes eine

Digitized by Google

ganz unglaubliche Nachläſſigkeit und Unachtſamkeit der Abſchreiber vorausſetzen würde. Letzteres würde aber im Widerſpruche ſtehen mit der herkömmlichen Ueberzeugung von der peinlichen Sorgfalt und Gewiſſenhaftigkeit in der Ueberlieferung des Textes der h. Bücher.

Indeſſen verhält es ſich mit der Fehlerloſigkeit des bibliſchen Urtextes doch etwas anders, als man früher geglaubt hat und man auch noch in unſeren Tagen in manchen Kreiſen glaubt. Die genaue und gewiſſenhafte Ueberlieferung dieſes Textes reicht höchſtens bis in den Anfang der chriſtlichen Zeitrechnung zurück; vor dieſer Zeit befand ſich derſelbe in einem ziemlich flüſſigen Zuſtande, und unter den in dieſer Frage kompetenten Gelehrten beſteht jetzt nicht der mindeſte Zweifel, daß man in der älteſten Zeit den Bibeltext bei weitem nicht mit derjenigen Sorgfalt behandelte, welcher ſich die ſpäteren Juden nachweislich befleißigten. Beweis dafür ſind die geradezu unbegreiflichen Fehler, Verſtümmelungen, Auslaſſungen (infolge ſogenannter homoeoteleuta) u. dgl., an denen der uns überlieferte maſorethiſche Bibeltext ſo außerordentlich reich iſt. Ich erinnere beiſpielsweiſe an die bekannte Stelle 1 Sam. 13$_1$, nach welcher Saul als einjähriges Kind König von Iſrael geworden und nur zwei Jahre regiert haben ſoll. Dieſe an und für ſich höchſt unwahrſcheinliche, aber auch mit der Darſtellung des 1. Samuelsbuches gänzlich unvereinbare Angabe erklärt ſich einfach daraus, daß im hebr. Texte die Zahlziffern ſowohl für das Alter des Saul bei ſeiner Thronbeſteigung als auch für die Dauer ſeiner Regierung durch ein Verſehen eines Abſchreibers ausgefallen ſind. Solcher, wenn auch nicht immer ſo kraſſer Beiſpiele bietet der

Digitized by Google

überlieferte Urtext der biblischen Bücher eine erhebliche Anzahl.

Allerdings hat sich der Bibeltext seit der oben besprochenen Fixierung desselben von neuen Fehlern fast gänzlich frei gehalten: das beweist nicht nur der Mangel an nennenswerten Varianten in den uns erhaltenen Handschriften, sondern auch der Umstand, daß die ältesten patristischen Schriftsteller, soweit diese mit dem Urtext sich zu beschäftigen Fähigkeit und Gelegenheit besaßen, nachweislich in allem Wesentlichen denselben Text vor Augen gehabt haben, welchen unser jetziger MT bietet. Aber gerade durch diese Fixierung des Textes haben die damaligen jüdischen Gelehrten uns einen Dienst von sehr zweifelhaftem Werte geleistet; denn wenn wir ihnen einerseits zu Dank verpflichtet sind für die sorgfältige Ueberlieferung dieses Textes durch alle folgende Jahrhunderte hindurch, so müssen wir es andererseits beklagen, daß der für alle Zukunft als maßgebend deklarierte Bibeltext in so kritikloser Weise zu stande gekommen ist. Wir brauchen gerade nicht anzunehmen, daß man zu diesem Zwecke irgend eine beliebige Bibelhandschrift gewählt habe; es ist immerhin möglich und sogar wahrscheinlich, daß man den Text feststellte auf Grund einer sorgfältigen Vergleichung verschiedener Handschriften. Aber selbst unter dieser Voraussetzung konnte das Resultat nur ein ungenügendes sein, weil es der damaligen Zeit an allen Mitteln zur richtigen Durchführung einer derartigen Arbeit mangelte. In welch' sonderbaren, allen Grundsätzen der Kritik hohnsprechenden Weise man dabei vielfach zu Werke ging, davon hat die jüdische Ueberlieferung noch eine Erinnerung bewahrt: für die Aus-

Digitized by Google

wahl einer Lesart aus den vorliegenden Varianten war nicht etwa die Qualität, sondern die größere Zahl der Handschriften ausschlaggebend [1]). — Was aber noch mehr zu bedauern ist: das Judentum hat durch die mehr erwähnte Maßregel den Untergang aller von dem MT abweichenden, und unter diesen unzweifelhaft auch zum Teil besseren Bibelhandschriften verschuldet und uns dadurch der Möglichkeit beraubt, einen genaueren Einblick in die frühere, insbesondere vorchristliche Textesgestalt der Bibel zu gewinnen. Hätten sich — wenn auch nur durch spätere Abschriften — aus der ältesten Zeit Handschriften erhalten, so würden wir mit den uns jetzt zu Gebote stehenden Mitteln wohl im stande sein, einen dem ursprünglichen ziemlich nahekommenden Bibeltext herzustellen, während wir nun aus Mangel an solchen älteren Handschriften auf die kritische Verbesserung der meisten korrumpierten oder verstümmelten Stellen für alle Zukunft werden verzichten müssen. — Zwar besitzen wir in der ältesten (griechischen) Uebersetzung, der sogen. LXX ein richtiges Hilfsmittel, die Gestalt des Textes wenigstens für das 2. oder gar 3. Jahrh. v. Chr. zu ermitteln und manchen Fehler des MT zu verbessern; aber leider versagt auch dieses Mittel in sehr vielen Fällen. Denn abgesehen davon, daß es den alexandrinischen Uebersetzern zum Teil an der nötigen Kenntnis des Hebräischen fehlte und sie hin und wieder dunkle und schwierige Wörter und sogar ganze Sätze einfach übergingen, so besitzen wir auch diese LXX-Uebersetzung nicht mehr in ihrer ursprünglichen, sondern in einer spätern, teils durch zahl-

1) Vgl. Eichhorn, Einl. I § 115. Geiger, Urschrift und Übers. der Bibel 231 ff.

Digitized by Google

reiche Schreibfehler, teils durch Vermischung mit anderen späteren griechischen Versionen korrumpierten Gestalt. Und selbst, wenn es jemals gelingen sollte, die ächte LXX wiederherzustellen (was nach Lage der Sache wohl für immer nur ein frommer Wunsch bleiben wird), so würde sie an zahlreichen Stellen für die Verbesserung des hebr. Textes deswegen von keinem Nutzen sein, weil die Fehler des jetzigen MT schon zur Zeit der Anfertigung der LXX existierten, wie dies auch bezüglich der eben erwähnten Stelle (I Sam. 13_1) der Fall ist. — Immerhin läßt sich in einzelnen Fällen schon aus dem Zusammenhang einer Stelle mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit auf den ursprünglichen richtigen Wortlaut des Urtextes schließen. Diese Wahrscheinlichkeit wird fast zur Gewißheit, wenn die schon durch den Kontext geforderte Lesart auch noch durch äußere Zeugnisse, nämlich durch eine der ältesten Versionen, in welcher sich die ursprüngliche Fassung, wenn auch nur in versteckter Weise, erhalten hat, eine Bestätigung erhält. Ob letzteres auch bei der von mir besprochenen Stelle des Danielbuches der Fall und es mir dadurch gelungen ist, wenigstens Eine der zahlreichen cruces interpretum des A. Test. aus der Welt zu schaffen, überlasse ich dem Urteile der Sachverständigen.

Digitized by Google

2.

Die Apostolischen Konstitutionen.

Von Prof. Dr. **Funk**.

Die AK. sind eine mit Benützung älterer Schriften veranstaltete Kompilation aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts. Die sechs ersten Bücher sind eine Überarbeitung der Apostolischen Didaskalia, die in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstand und in syrischer Übersetzung auf uns kam. Dem siebenten Buch liegt die jüngst aufgefundene und viel erörterte Didache zu Grunde. Im Anfang des achten Buches ist wahrscheinlich Hippolyts Schrift über die Charismen benützt. Die Liturgie, welche im folgenden Teil zur Darstellung kommt, berührt sich aufs engste mit derjenigen, welche uns in den Schriften des Johannes Chrysostomus entgegentritt. Sie ist aber deswegen nicht, wenigstens nicht in der Hauptsache, als eine Schöpfung der damaligen Zeit zu betrachten. Im Gegenteil spricht alles dafür, daß sie in eine ältere Zeit zurückreicht. Chrysostomus ist nur der erste Kirchenvater, der uns sichere und umfangreichere Parallelen bietet. Die verwandten Schriften, welche in Umlauf sind, sind nicht Quellen des achten Buches,

Digitized by Google

sondern hängen von diesem ab. Die griechische erhaltene Schrift ist so ziemlich allgemein als Auszug aus den AK. anerkannt, und sie stellt sich mit so großer Bestimmtheit als solchen dar, daß über das Verhältnis auch nicht ein leiser Zweifel bestehen kann. Auch die einschlägige koptische Schrift, die Ägyptische Kirchenordnung, wie man sie nach dem Vorgang von Lagarde und Achelis nennen mag, ist sicher aus den AK. hervorgegangen, nicht umgekehrt; denn sie enthält noch einzelne Fäden, welche dem Gewebe dieser Schrift angehören. Die Canones Hippolyti bieten zwar keine solche Anhaltspunkte für die Bestimmung ihres Ursprunges dar. Aber aus anderen Gründen geht deutlich hervor, daß sie eine abgeleitete Schrift sind. Das Werk ruht somit auf älteren Schriften. Die Kompilation ist aber die Arbeit Eines Mannes. Die Annahme, die sich früher nahelegte, als die Grundschriften noch nicht bekannt waren, und die von Drey, dem Verfasser der letzten eingehenden Untersuchung (1832) vertreten wurde, als sei das Werk zu verschiedenen Zeiten entstanden, zuerst I—VI, dann VII, hernach VIII ohne die Apostolischen Kanones, welche am Schluß dieses Buches stehen, zuletzt diese Kanones, aber auch sie in zwei Stadien, zunächst die ersten 50, dann die weiteren 35, ist nicht haltbar. Die Heimat des Werkes ist Syrien. Die theologische Richtung ist schwer zu bestimmen. Zur Lösung dieser Frage dient aber eine andere Schrift, die allem nach dem gleichen Autor angehört, die größere ignatianische Briefsammlung. Pseudoignatius stellt sich deutlich als Apollinarist dar, nicht als Arianer, wie man in der letztern Zeit meistens annahm. Demgemäß ist auch der mit ihm

Digitized by Google

identische Pseudoklemens als Apollinarist zu betrachten.

Das sind die Hauptergebnisse, zu denen mich meine Untersuchung über die AK. führte. Sie sind in der unter diesem Titel 1891 erschienenen Schrift (Rottenburg, Bader) enthalten. Bei der Bedeutung, welche die AK. für die Geschichte des christlichen Altertums haben, glaubte ich sie auch den Lesern der Qu.Schrift kurz mitteilen zu sollen. Bezüglich der näheren Ausführungen sei auf die Schrift selbst verwiesen.

Die Auffassung weicht von der in der letzten Zeit herrschenden erheblich ab. Es war daher nicht leicht zu erwarten, daß sie ohne Anfechtung bleiben werde. Der Mensch hängt mehr oder weniger an dem Alten, und dieser Hang kann sich hier um so eher geltend machen, als es sich mehrfach um Punkte handelt, die verschiedene Seiten darbieten und daher leicht auch verschiedene Beurteilung erfahren, wenn sie nicht etwa in behutsamer und sorgfältiger Weise einer allseitigen Prüfung unterzogen werden, zu welcher nicht jeder in der Lage ist. Ich war unter diesen Umständen von Anfang an darauf gefaßt, eine Einsprache zu erfahren. Dieselbe ist mir auch nicht unangenehm. Die Einreden werden das Problem fördern, und daran habe ich selbst das größte Interesse. Meiner Monographie soll eine Ausgabe der AK. nachfolgen, und ich möchte in derselben nicht leicht eine Ansicht vertreten, die sich nicht als begründet erwiese. Man wird es deshalb begreiflich finden, wenn ich mich mit den Einreden alsbald auseinandersetze. Läßt sich vielleicht auch nicht in allen Punkten eine Verständigung erzielen, so wird es doch zu einer weiteren Klärung kommen. Dabei ist es mir lediglich um die Sache zu

Digitized by Google

thun. Meine Ansicht soll ganz zurücktreten. Es muß mir zwar angenehm sein, wenn sie sich bewährt. Ich will sie aber keineswegs unbedingt aufrechterhalten. Finde ich stichhaltige Gegengründe, so werde ich sie verlassen, und daß dies nicht etwa eine leere Versicherung ist, dürfte mein bisheriges Verhalten hinlänglich beweisen. Freilich werde ich andererseits die Einreden genau prüfen. Es ist das unter den obwaltenden Umständen meine Aufgabe. Indessen darf ich hoffen, die mir zum Teil befreundeten Gelehrten, die sich über die Schrift aussprachen, werden meine Antikritik mit demselben Wohlwollen aufnehmen, mit dem ich ihre Kritik hingenommen habe. Es handelt sich hauptsächlich um drei Punkte.

I. Die Theologie.

Die theologische Richtung tritt uns, wie bereits zu bemerken war, bei Pseudoignatius greifbarer entgegen als bei Pseudoklemens. Es handelt sich demgemäß näherhin um die Theologie des ersteren. Ich habe in meiner Schrift S. 284—295 dargethan, daß der Versuch Zahns, Pseudoignatius als Arianer darzustellen, der einzige, der ernstlich in Betracht kommt, nicht begründet ist, und, nachdem ich denselben in allen seinen Teilen widerlegt, S. 296—311 die Punkte hervorgehoben, welche für eine nicänische, näherhin apollinaristische Denkweise sprechen. Die Auffassung stieß bei Duchesne in dem Bulletin critique 1892 p. 81—85 auf Widerspruch. Derselbe erblickt in dem Fälscher nach wie vor einen Arianer und hebt drei Stellen hervor, um seine Ansicht zu begründen.

1. Die Hauptstelle ist Philipp. 2. Ich habe die

Digitized by Google

hier v. 4 ſtehende Bezeichnung der trinitariſchen Perſonen als τρεῖς ὁμότιμοι ſchon früher, Qu.Schr. 1880 S. 370—373, Patres apost. II, 106, als einen Beweis für die nicäniſche Denkweiſe des Autors erklärt, da gleiche Ehre nur denen zukomme, die gleichen Weſens ſeien, und Duchesne nahm ebenfalls ſchon früher zu dem Argumente Stellung, indem er es mit dem Bemerken ablehnte, ὁμότιμος bedeute nicht „gleich geehrt", ſondern nur „zumal geehrt", es ſei alſo etwa ſo viel als συνδοξαζόμενος. Ich wies nunmehr nach, daß nach dem einſtimmigen Sprachgebrauch meine Auffaſſung die richtige iſt, und Duchesne ſcheint dies einzuräumen, da er jenen Einwand nicht wiederholt. Während er aber früher mit Nachdruck betonte, daß ὁμότιμος eben von ὁμοῦ, nicht von ὁμῶς abſtamme, behauptet er jetzt, es thue nichts zur Sache, ob dieſe oder jene Ableitung die richtige ſei, da der Kontext zeige, daß das Wort nicht im Sinn der Weſensgleichheit zu verſtehen ſei. Der Autor ſpreche ſo, indem er die Taufformel Matth. 28, 19 entwickle; ſeine Erklärung bezwecke, den Unterſchied der göttlichen Hypoſtaſen gegen die ſabellianiſche Deutung des Schrifttextes ſicher zu ſtellen; ſie hänge auch von dem den Arianern und Orthodoxen gemeinſamen Satz ab, daß alle drei, Vater, Sohn und Geiſt, zur Kategorie des Göttlichen gehören; ſie ſetze aber keineswegs voraus, daß alle im gleichen Grade an der Gottheit teilhaben. Zudem verrate ſich die arianiſche Denkweiſe deutlich am Anfang des Kapitels. Daß die Kappadozier und andere orthodoxe Väter des 4. Jahrhunderts den Ausdruck gebrauchen, habe nicht viel zu bedeuten. Der Ton mache das Lied und der Kontext erkläre den Text. Ueberdies

Digitized by Google

seien die Apollinaristen in dem Ruf gestanden, in diesem Punkte nicänischer zu sein als die Synode selbst, und die Schrift *Κατὰ μέρος πίστις* zeige, wie der Vorwurf habe entstehen können. Allerdings erhebe Gregor von Nazianz gegen Apollinaris die Beschuldigung, er führe Gradunterschiede in die Trinität ein. Worauf aber der Kirchenvater abziele, das sei das sabellianische Gleichnis von Sonne (Vater), Strahl (Sohn) und Glanz (Geist). Ein Arianer würde sich nicht so ausgedrückt haben, und unser Autor habe sich nicht gehütet, derartige Ausdrücke zu gebrauchen.

Das ist der Einwand. Ich beginne, indem ich antworte, mit dem letzten Punkt. Es ist richtig, daß Gregor das angeführte Gleichnis beisetzt. Andererseits läßt aber die Stelle darüber keinen Zweifel, daß die Hauptsache die Gradunterschiede sind. Das Gleichnis soll nur die Gradunterschiede (*μέγιστος, μείζων, μέγας*) veranschaulichen. Demgemäß ist der hierauf begründete Einwand hinfällig. Eher ließe sich geltend machen, daß Gregor falsch berichte. Walch (Ketzergesch. 3, 182) beanstandete den Bericht in der That, da Theodoret, der dasselbe sage, sehr wahrscheinlich Gregor folge und somit alles auf diesem stehe. Der Zweifel ist indessen schwerlich berechtigt. Erstens ist die Abhängigkeit Theodorets keineswegs sicher. Zweitens ist Gregor für sich allein ein nicht zu verachtender Zeuge. Drittens darf das Schweigen der übrigen Väter über diesen Punkt in keiner Weise betont werden, da derselbe leicht übersehen oder als weniger bedeutend hingenommen werden konnte, weil Apollinaris ja immerhin in der Hauptsache, in der Verteidigung des *ὁμοούσιος*, mit den Katholiken zusammen-

Digitized by Google

ging. Für unsere Frage ist es überdies ziemlich gleichgültig, ob das Zeugnis steht oder fällt. Die nicänische Denkweise leuchtet neben einem gewissen Subordinatianismus so deutlich und so stark hervor, daß wir sie aufrecht erhalten müßten, auch wenn Apollinaris nicht als Nicäner und Subordinatianer zugleich anzusehen wäre. Duchesne ist freilich anderer Ansicht. Prüfen wir aber seine Gründe.

Die fragliche Stelle soll keinen Nicäner beweisen, weil es sich nur um die Abweisung des Sabellianismus handle. Ich will nicht fragen, ob die Voraussetzung richtig ist, da dem *ἀλλ' εἰς τρεῖς ὁμοτίμους* vorausgeht *οὔτε εἰς ἕνα τριώνυμον οὔτε εἰς τρεῖς ἐνανθρωπήσαντας* (*ἐνετείλατο βαπτίζειν*). Aber zu fragen ist, ob denn der Arianismus allein dem Sabellianismus gegenübersteht? Das ist sicher nicht zu behaupten. Es wird freilich auch nicht behauptet. Aber der Punkt wird zu wenig gewürdigt. Den Gegensatz kann an unserer Stelle ebenso gut die nicänische Lehre bilden, und daß sie wirklich ihn bildet, erhellt aus der Prädicierung der drei göttlichen Personen als *ὁμότιμοι*. Ich habe S. 296—300 eingehend dargethan, daß nur ein Nicäner so sprechen konnte, und meine Ausführung wurde in keinem Punkte entkräftet. Vgl. auch Didymus, De trinit. I, 18 p. 46; I, 26 p. 75; I, 27 p. 79; III, 38 p. 441; über *ἰσότιμος* I, 18 p. 49. 50. 56; I, 26 p. 71. 73; I, 30. 32. 36; II, 1. Mit der bloßen Behauptung, der Ausdruck *ὁμότιμος* habe nichts zu bedeuten, ist es doch wohl nicht gethan, und der anderweitige Gegenbeweis ist nicht stichhaltig.

Duchesne fährt nämlich fort, nachdem er in der

Digitized by Google

angeführten Weise über das ὁμότιμος hinweggegangen: wenn man wissen wolle, wie derjenige, welcher hier jenen Ausdruck gebrauche, die Trinität sich vorstelle, so brauche man nur den Anfang des Kapitels zu lesen. Pseudo-ignatius schreibt hier: ‚Es ist Ein Gott und Vater, und nicht zwei noch drei; Einer, „der da ist, und es ist keiner außer ihm" (Exod. 3, 4), der allein wahre. Denn es ist geschrieben: „Der Herr, dein Gott, ist Ein Herr" (Deut. 6, 4); und wieder: „Hat nicht Ein Gott uns erschaffen, und ist nicht Einer unser aller Vater?" (Mal. 2, 10). Es ist aber auch Ein Sohn, „der Gott Logos." Denn es ist geschrieben: „der Eingeborne, der im Schoß des Vaters ruht" (Joh. 1, 1. 18)... Es ist auch nur Ein Paraklet'. Duchesne bemerkt dazu: Et il ne faut pas dire que, dans la première phrase, la »singularité« reconnue à celui qui est appelé Dieu et Père ne concerne que sa situation hypostatique dans la Trinité divine: les textes bibliques allegués par l'auteur prouvent qu'il s'agit bien de la divinité elle-même. Notez aussi l'expression ὁ μόνος ἀληθινός: dans le symbole de Nicée les ariens allaient bien jusqu' au »Deum de Deo«, mais ils ne concédaient pas le »Deum verum de Deo vero«. C'est aussi à Dieu le Père que notre auteur réserve la divinité reelle, proprement dite.

Die Auffassung mag sich nahe legen, wenn man die Stelle nur für sich betrachtet. Aber auch bei dieser Beschränkung erscheint sie nicht als völlig begründet und allein zulässig. Das göttliche Wesen will dem Vater nicht ganz ausschließlich zuerkannt werden. Sonst würde nicht sofort auch der Sohn Gott genannt und zu seiner näheren Bestimmung die angeführte Schriftstelle, welche

Digitized by Google

auf die innigste Lebens- und Wesensgemeinschaft zwischen Vater und Sohn hinweist, in erste Linie gestellt worden sein. Und warum sollte die „Einzigkeit" im ersten Satz nicht die hypostatische Stellung des Vaters in der Trinität betreffen? Die angeführten Schriftstellen stehen dieser Beziehung keineswegs entgegen, wie Duchesne meint, und der Kontext fordert dieselbe. Oder wäre es nicht widersinnig, in den zwei folgenden, dem ersten ganz koordinierten Sätzen die „Einzigkeit" trinitarisch-hypostatisch zu fassen, bei dem ersten aber eine andere Erklärung eintreten zu lassen? Und deutet der Autor nicht aufs klarste an, wie er selbst die Stelle verstanden wissen will? Man lese nur etwas weiter. Denn nachdem er v. 1—3 die Einheit oder Einzigkeit Gottes und des Vaters, des Sohnes oder des Gottes Logos und des Parakleten mit Anführung der entsprechenden Schriftstellen bewiesen, fährt er v. 4 unmittelbar fort: „Es sind *also* nicht drei Väter noch drei Söhne noch drei Parakleten, sondern Ein Vater und Ein Sohn und Ein Paraklet". Und wenn daraus klar erhellt, wie das vorausgehende zu verstehen ist, daß die „Einzigkeit" im ersten Satz ebenso wie in den beiden folgenden auf die hypostatische Stellung in der Trinität geht, daß also die Vaterschaft in ihm die Hauptsache ist, so wird im folgenden an der Hand der Taufformel neben der Einheit auch die Dreiheit näher dahin bestimmt: es sei nicht etwa Einer unter einem dreifachen Namen noch drei, welche Mensch geworden, sondern es seien drei, denen gleiche Ehre zukomme. *Τρεῖς ὁμότιμοι* ist also für den Autor die entscheidende trinitarische Formel, und was dieselbe besagt, kann nach meinen Nachweisen nicht zweifelhaft sein.

Digitized by Google

Die Stelle ist insoweit klar, die Deutung auf Arianismus, welche ihr Duchesne giebt, offenbar unrichtig. Ein Ausdruck bedarf aber noch einer weiteren Erläuterung, die Worte *ὁ μόνος ἀληθινός*. Duchesne betont, wie wir gesehen, diesen Ausdruck besonders. Derselbe mag uns wirklich befremden. Arianisch ist er aber noch keineswegs. Er stellt sich gewissermaßen als die Folge der Bezeichnung der ersten Person der Trinität als Gott *κατ' ἐξοχήν* dar, und da diese Bezeichnung ganz allgemein ist, wie, um nur ein Beispiel anzuführen, der Anfang des nicänischen Symbolums zeigt: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα*, so konnte der Ausdruck auch von einem Nicäner gebraucht werden. Indessen sind wir nicht etwa auf diese allgemeine Schlußfolgerung angewiesen. Der Ausdruck wurde wirklich von Nicänern angewendet. Er findet sich insbesondere in einer Schrift, in welcher Duchesne eher eine Steigerung als eine Abschwächung des nicänischen Gedankens zu erblicken geneigt ist. Die Schrift ist die *Κατὰ μέρος πίστις* des Apollinaris, die unter dem Namen des Gregorius Thaumaturgus in Umlauf ist und bei Migne PG X, 1103—1124 steht. Dieselbe berührt sich auch noch weiter mit der fraglichen Stelle des Pseudoignatius, weshalb etwas näher auf sie einzugehen ist.

S. 1108 A beginnt ein Abschnitt: *Εἷς οὖν ὁ πατὴρ ὁ θεός, εἷς ὁ λόγος, ἓν πνεῦμα ζωή, ἡ ἁγιωσύνη τῶν ὅλων· καὶ οὔτε θεὸς ἕτερος ὡς πατήρ, οὔτε υἱὸς ἕτερος ὡς λόγος θεοῦ, οὔτε πνεῦμα ἕτερον ὡς ζωοποιὸν καὶ ἁγιαστικόν.* Die Stelle bietet eine bemerkenswerte Parallele zu Philipp. 2, 1—3. Das Gottsein erscheint auch hier als das besondere Merkmal und die hervorragende

Eigentümlichkeit des Vaters. Und wie dieſe Auffaſſung möglich war oder näherhin zu verſtehen iſt, erhellt aus dem folgenden Abſchnitt über den Sabellianismus. S. 1109 C ſchreibt Apollinaris: *Πιστεύομεν γὰρ ἡμεῖς, ὅτι τρία πρόσωπα μίαν ἔχοντα τὴν θεότητα δηλοῦνται, πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα· ἡ γὰρ θεότης μία, φυσικῶς ἐν τριάδι μαρτυρουμένη, τὴν ἐνότητα τῆς φύσεως βεβαιοῖ, ὅτι περ καὶ ἴδιον μὲν πατρὸς κατὰ τὸ „Εἷς θεὸς ὁ πατήρ“, πατρῷον δὲ τῷ υἱῷ κατὰ τὸ „Θεὸς ἦν ὁ λόγος“, καὶ τῷ πνεύματι δὲ παρὸν φυσικῶς τὸ πνεῦμα θεοῦ ὑπάρχειν. . . Πρόσωπον μὲν γὰρ ἑκάστου τὸ εἶναι αὐτὸ καὶ ὑφεστάναι δηλοῖ, θεότης δὲ πατρὸς ἴδιον· καὶ ὁπότε μία τῶν τριῶν ἡ θεότης λέγοιτο, τὴν πατρὸς ἰδιότητα παροῦσαν υἱῷ τε καὶ πνεύματι μαρτυρεῖ κτλ.* S. 1112 A: *Ὁ γὰρ Παῦλος ἕνα μὲν ἐπὶ τῆς θεότητος τὸν πατέρα βοᾷ, ἕνα δὲ ἐπὶ τῆς κυριότητος τὸν υἱὸν λέγει* (Rom. 8, 9). S. 1116 A: *Ἐὰν δὲ εἴπωσι· πῶς τρία πρόσωπα καὶ πῶς μία θεότης; ἐροῦμεν αὐτοῖς, ὅτι τρία μὲν πρόσωπα, καθ' ὃ ἓν μὲν θεοῦ πατρός, ἓν δὲ κυρίου υἱοῦ καὶ ἓν τοῦ ἁγίου πνεύματος· μία δὲ θεότης, καθ' ὃ τοῦ πατρὸς ἑνὸς ὄντος θεοῦ εἰκὼν ἐστιν ὁ υἱός, τουτέστι θεὸς ἐκ θεοῦ, καὶ τὸ πνεῦμα ὁμοίως καλεῖται τοῦ θεοῦ.* S. 1117 D: *Εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἡ θεότης ἡ μόνη· θεὸς δὲ καὶ ὁ υἱός, εἰκὼν τῆς μιᾶς καὶ μόνης θεότητος ὢν ἀληθὴς κτλ.* Wie man ſieht, drückt ſich der Nicäner Apollinaris nicht anders aus als Pſeudoignatius. Die fragliche Stelle giebt alſo lediglich keinen Grund ab, an einen Arianer zu denken. Apollinaris kommt auf die alleinige Gottheit des Vaters überdies noch an einem anderen Orte zu ſprechen. S. 1116 B ſchreibt er: *Ὁμολογοῦμεν*

Digitized by Google

οὖν ἕνα θεὸν ἀληθινόν. Wir haben alſo hier eine vollkommene Parallele zu dem ὁ μόνος ἀληθινὸς des Pſeudoignatius, und indem Apollinaris fortfährt: μίαν ἀρχήν, zeigt er, wie man auf nicäniſchem Standpunkt den Vater den allein wahren Gott nannte und nennen konnte. Allerdings nennt Apollinaris den Sohn ſofort auch wahren Gott, indem er weiter fortfährt: καὶ ἕνα υἱόν, ἀληθινὸν θεὸν ἐξ ἀληθινοῦ θεοῦ, während dieſe Worte bei Pſeudoignatius fehlen. Der Umſtand bedingt indeſſen keine andere Auffaſſung. Fürs erſte ſteht feſt, daß die Darlegung des Pſeudoignatius über den Vater nicht, wie man glaubte, dahin zu verſtehen iſt, daß dem Vater allein und mit Ausſchluß der zwei anderen Perſonen göttliches Weſen eigne, und damit geht für den Schluß auf Arianismus bereits der Boden verloren. Sodann kommt es ja nicht auf das bloße Wort an. Der für den Sohn in Betracht kommende Abſchnitt Philipp. 2, 2: Εἷς δὲ καὶ υἱός, λόγος θεός· ὁ μονογενὴς γάρ, φησίν, ὁ ὢν εἰς τοὺς κόλπους τοῦ πατρός, hat für unſeren Autor im weſentlichen die gleiche Bedeutung wie die Formel ἀληθινὸς θεὸς ἐξ ἀληθινοῦ θεοῦ. Und wenn man dies je beſtreiten ſollte, ſo bringt die etwas ſpäter folgende Bezeichnung der drei göttlichen Perſonen als ὁμότιμοι die Frage nach meinem Nachweis zur vollen Entſcheidung. Duchesne meint freilich, der Kraft des Argumentes ſich entziehen zu können, indem er dagegen auf den Ton und den Kontext ſich beruft. Allein dieſe Momente ſprechen eben, wie wir geſehen, nicht für ihn. Die Stelle, welche er mit Sicherheit für ſeine Auffaſſung glaubte in Anſpruch nehmen zu können, iſt nicht arianiſch. Ton und Kontext weiſen vielmehr auf einen Nicäner hin,

Digitized by Google

und wenn der Autor vollends ein Wort gebraucht, das bei den Nicänern des 4. Jahrhunderts die Stelle eines theologischen Stichwortes einnimmt und fast in allen ihren Schriften wiederkehrt, während es andererseits bei den Antinicänern auch nicht ein einzigesmal vorkommt und nach seiner Bedeutung nicht vorkommen kann, weil es mit ihrer Theologie absolut unvereinbar ist, so kann über seine theologische Richtung kein Zweifel bestehen. Zudem steht das bedeutsame Wort nicht allein. Pseudoignatius nennt Christus in dem gleichen Brief, Philipp. 5, 2 τῇ φύσει ἄτρεπτος, und diese Bezeichnung ist, wie ich S. 300—302 dargethan habe, zumal bei dem Nachdruck, der ihr gegeben wird, nicht minder antiarianisch als jene. Oder wo hat jemals ein Arianer sich so ausgedrückt? Wie ist diese Ausdrucksweise mit der arianischen Theologie in Einklang zu bringen? Bisher hat dies niemand gezeigt, und der Beweis wird ohne Zweifel auch fortan ausstehen.

2. Die zweite Stelle ist Smyrn. 4, 2. Sie betrifft, wie auch die folgende, die Christologie, die Theologie also nur mehr im weiteren Sinn. Da Pseudoignatius an der Stelle die von Ignatius zur Bezeichnung Christi gebrauchten Worte τέλειος ἄνθρωπος unterdrückte, so schloß ich S. 308 auf einen Anhänger des Apollinaris, da dieser dem Erlöser nicht die volle Menschennatur zuerkannte. Duchesne verweist dagegen auf das Kapitel XI der unter dem Namen des Gregorius Thaumaturgus erhaltenen Capitula de fide duodecim, indem er mit Dräseke (Patrist. Untersuchungen S. 78—102) in der Schrift das Glaubensbekenntnis erblickt, welches der Apollinarist Vitalis um 377 dem Papst Damasus überreichte:

Digitized by Google

Εἴ τις λέγει ἄψυχον ἢ ἀνόητον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ μὴ ὁμολογεῖ αὐτὸν τέλειον κατὰ [πάντα] ἄνθρωπον ἕνα καὶ τὸν αὐτόν, ἀναθεματιζέσθω (PG X, 1138), und bemerkt dazu: ein Apollinariſt konnte ſich alſo mit dem von Ignatius gebrauchten Ausdruck zurechtfinden; mit einem Arianer verhält es ſich anders; mit der arianiſchen Theologie war der Ausdruck durchaus unvereinbar. Iſt es aber wirklich ſo? Beweiſt die Stelle mehr für einen Arianer als einen Apollinariſten? Richtig iſt, daß der Arianer den Ausdruck nicht gebrauchen konnte, ſofern derſelbe den Inbegriff der vollen Menſchennatur bezeichnet. Aber ſo gefaßt iſt der Ausdruck auch mit dem Syſtem des Apollinaris abſolut unvereinbar, da auch in ihm Chriſtus ein Beſtandteil der Menſchennatur abgeſprochen wird, durch den Meiſter die vernünftige Seele oder der Geiſt, durch die Schüler zum Teil die Seele überhaupt. Ich konnte daher, da der Arianer ſchon auf Grund der Theologie i. e. S. von mir beſeitigt war, nur auf einen Apollinariſten ſchließen. Wer nun allerdings in Pſeudoignatius wieder einen Arianer erblickt, der kann an einen ſolchen auch hier denken. Aber einen Beweis für den arianiſchen Autor ergiebt die Stelle ſchlechterdings nicht. Die Apollinariſten nahmen ja zu der Sache inſofern ganz die gleiche Stellung ein wie die Arianer, als auch ſie dem Erlöſer die volle Menſchennatur abſprachen. Daneben läßt ſich allerdings nachweiſen, daß ſie bisweilen auch von einem *τέλειος ἄνθρωπος* redeten. So leſen wir in der *Κατὰ μέρος πίστις* S. 1120 A: *ὁ προϋπάρχων υἱὸς ἐνωθεὶς σαρκὶ ἐκ Μαρίας κατέστη, τέλειον καὶ ἅγιον καὶ ἀναμάρτητον ἄνθρωπον συνιστὰς ἑαυτόν.* Aber wenn ſie ſo ſprachen,

Digitized by Google

nahmen sie das Wort in einer andern Bedeutung. Der vollkommene Mensch ist in der angeführten Stelle nicht der Inbegriff der vollen Menschennatur, sondern vielmehr der ethisch vollkommene oder heilige und sündelose Mensch, und dieser ist für Apollinaris denkbar, indem an die Stelle des *νοῦς* im Menschen der Logos tritt. Vitalis von Antiochien bemerkte zu Epiphanius H. 77 c. 24 ausdrücklich: „Eine vollkommene Menschheit behaupten wir nur insofern, als wir die Gottheit an die Stelle des Geistes setzen und Fleisch und Seele damit verbinden, so daß der vollkommene Mensch aus Fleisch, Seele und Gottheit, an Stelle des Geistes, besteht." Dasselbe erfahren wir durch Gregor von Nazianz Ad Cled. ep. II, 2. Darnach bestimmt sich auch der Sinn des angeführten Kapitels. Dräseke (S. 100) faßt es selbst so. Die Deutung ist überhaupt, wenn das Schriftstück apollinaristischen Ursprunges ist, durchaus notwendig, und es steht ihr um so weniger entgegen, als das *πάντα*, wie die Klammern andeuten, nur ein Zusatz des Herausgebers und allem nach zu streichen ist. In dem fraglichen Sinn konnte aber auch ein Arianer von einem *τέλειος ἄνθρωπος* reden. Es liegt daher lediglich kein Grund vor, die Unterdrückung der Worte an unserer Stelle eher auf einen solchen als einen Apollinaristen zurückzuführen. Daß der Sprachgebrauch bei den Arianern etwa nicht zu belegen ist, hat nichts zu bedeuten. Die Kontroverse zwischen ihnen und den Katholiken bewegte sich weniger um die Christologie als die Theologie.

3. Die dritte Stelle ist Philipp. 5, 2, wozu noch als Parallele Philad. 6, 6 kommt. Pseudoignatius spricht hier Christus die menschliche Seele ab und zwar, um den

Digitized by Google

Vorwurf der Sünde von ihm hinwegzunehmen oder ſeine Sündeloſigkeit zu erklären, und ich ſuchte ihn, da die gleiche Auffaſſung bei den Apollinariſten ſich findet und nur bei ihnen nachweisbar iſt, in deren Kreis. Duchesne legt ſeinerſeits darauf Gewicht, daß der Autor dem Erlöſer die Seele aberkennt und nicht, wie Apollinaris, bloß den Geiſt, ſich alſo in dieſer Beziehung mehr mit den Arianern berührt, und fragt: Pourquoi ne pas songer à eux plutôt qu'aux apollinaristes, alors surtout que la doctrine trinitaire de notre auteur est manifestement subordinatienne, c'est-à-dire diamétralement opposée à celle d'Apollinaire? Die Antwort iſt nicht ſchwer zu geben. Erſtens iſt es nicht richtig, daß die Trinitätslehre des Pſeudoignatius der des Apollinaris entgegengeſetzt iſt; ſie ſteht vielmehr, wie wir geſehen, ſoweit es für einen falſchen Ignatius angezeigt war ſich zu äußern, im Einklang mit dieſer. Zweitens haben wir keinen Grund, den Angaben der Alten zu mißtrauen, nach denen die Apollinariſten ſtatt von Geiſt auch von Seele in der obſchwebenden Frage redeten. Die Differenz iſt unbedeutend, und ſie ergab ſich von ſelbſt, wenn die Jünger etwa in der Auffaſſung des Menſchenweſens die Dichotomie der vom Meiſter angenommenen Trichotomie vorzogen. Drittens gehört die beigegebene Motivierung dem apollinariſtiſchen Gedankenkreis an. Die Arianer ſtellten, ſoweit unſere Kenntnis reicht, die menſchliche Seele in Chriſtus aus einem ganz anderen Grunde in Abrede. Ich habe S. 310 f. eine Reihe von Belegſtellen geſammelt. Es mag hier Theodor. ep. 145 ed. Schulze IV, 1248 beigefügt werden. Die Uebereinſtimmung in dieſem Punkte iſt von größerem Belang als die Differenz in

Digitized by Google

jenem, die zudem nur Apollinaris betrifft, nicht aber seine Schüler und somit diejenigen, welche in unserer Frage allein in Betracht kommen. Ich darf mich hier darauf beschränken, den Thatbestand kurz festzustellen. Da Duchesne den Punkt ganz außer acht ließ, ist er vorerst nicht weiter zu erörtern.

Pseudoignatius ist hienach mit allem Grund als Apollinarist zu betrachten, und wenn er dieses war, so lebte er nicht vor dem Ende des 4. oder vor dem Anfang des 5. Jahrhunderts, da er allem nach zu dem Kreise der Apollinaristen gehörte, welche Schriften des Meisters unter dem Namen orthodoxer Väter ausgehen ließen, und diese Fälschung nicht leicht vorgenommen wurde, so lange Apollinaris selbst lebte. In dieselbe Zeit führte mich die chronologische Untersuchung der AK. Doch ist diese Frage noch besonders zu erörtern, da Duchesne auch hier die in der letzten Zeit herrschende Ansicht gegen die meinige glaubte verteidigen zu sollen.

II. Die Zeit.

Man setzte in der letzten Zeit die AK., von dem letzten Abschnitt oder den Kanones etwa abgesehen, die man erst später hinzutreten ließ, rund auf die Mitte des 4. Jahrhunderts an, und man gelangte zu dieser Auffassung hauptsächlich auf Grund der Voraussetzung, daß Epiphanius um 375 das Werk bereits kenne. Die Voraussetzung ist aber, wie ich gezeigt habe, völlig unrichtig. Epiphanius kennt nur die Grundschrift der sechs ersten Bücher oder die Apostolische Didaskalia, nicht die AK. Die Zeitbestimmung beruht also auf falscher Grundlage. Dabei glaubte man allerdings noch einige weitere An-

Digitized by Google

zeichen für die Annahme zu haben. Die bezüglichen Argumente sind indessen alle durchaus zweifelhafter Natur. Sie ziehen ihre Kraft aus jener Voraussetzung und fallen mit ihr dahin. Auf der anderen Seite aber finden sich in der Schrift mehrere Anzeichen einer späteren Zeit, und diese bestimmten mich, den Ursprung des Werkes um ein halbes Jahrhundert weiter herabzurücken.

1. Der erste entscheidende Punkt, der bei der Anlage meiner Untersuchung in dieser Beziehung für mich in Betracht kam, ist die Erwähnung der Weihnachtsfeier in dem Festkatalog V, 13; VIII, 33. Das Fest fand im Orient allenthalben ziemlich späten Eingang. In Konstantinopel wurde es zuerst 379, in Antiochien 380 bis 388 gefeiert. Nach Jerusalem kam es unter Juvenal 425—458. In Alexandrien ist es erst unter Cyrill 412—444 nachweisbar, während Cassian (Collat. X, 2) noch kurz zuvor sein Fehlen in Aegypten bezeugt. Die Daten haben eine nicht geringe chronologische Bedeutung. Für uns handelt es sich hauptsächlich um dasjenige, welches die Heimat der AK. betrifft. Hienach fand das Fest in der Hauptstadt Syriens erst 380—388, wahrscheinlich erst 388 Eingang, wie Usener in seinen Religionsgeschichtlichen Untersuchungen I (1889) zeigt. Kurz zuvor war es allem nach in der dortigen Gegend überhaupt noch unbekannt. Epiphanius, der um 375 in dem benachbarten Cypern sein Panarion schrieb, weiß noch nichts von ihm. Für das Fehlen in dem benachbarten Kappadozien kann Basilius d. Gr. als Zeuge angeführt werden, da keine hinreichenden Gründe vorliegen, um ihm die einschlägige Homilie abzusprechen. Unter solchen Umständen ist Pseudoklemens nicht leicht vor 380 anzusetzen.

Digitized by Google

Dies ist aber nur der früheste Termin. Nichts nötigt uns, bei demselben stehen zu bleiben. Wohl aber liegen Gründe vor, etwas über ihn herabzugehen. Einmal wäre es doch ein eigentümlicher Zufall, wenn das Fest in derselben Zeit, in welcher es in Syrien Eingang fand, sofort auch eine Stelle in einem großen Schriftwerk erhalten hätte. Sodann fällt ins Gewicht, daß dieses Schriftwerk von den Aposteln herrühren will. Das Fest wird demgemäß auf apostolische Anordnung zurückgeführt, und das dürfte doch wohl nicht schon in den allerersten Jahren seines Bestandes geschehen sein. Wir müssen also in der Zeit etwas herabgehen, und wir können das um so eher thun, als nichts vorliegt, was uns daran hindern könnte. Das älteste Zeugnis für die Schrift gehört der Mitte des 5. Jahrhunderts an. Aus inneren Gründen läßt sich, da der damals ausbrechende nestorianische Streit noch in keiner Weise in der Schrift sich bemerklich macht, das Jahr 430 als Endtermin annehmen. Ich verlegte den Ursprung demgemäß an den Anfang des 5. Jahrhunderts.

Der Schluß bedarf keiner weiteren Rechtfertigung. Bei den Nachrichten, welche wir über den Gang des Weihnachtsfestes im Orient haben, drängt er sich mit Macht auf. Wie bedeutsam die Stellung des Weihnachtsfestes in den AK. für unsere Frage ist, mag auch daraus erhellen, daß Duchesne ursprünglich geneigt war, an eine Interpolation zu denken, eine Annahme, die aber bei dem Stande der Handschriften völlig unzulässig ist. Gleichwohl glaubte der Gelehrte dem Schluß sich entziehen und die alte Zeitbestimmung festhalten zu können. Indem er mich sagen läßt oder es als die Folge meiner

Digitized by Google

Annahme darstellt, daß zur Zeit der Abfassung der Schrift das Fest schon allgemein gefeiert worden sein sollte, und dagegen auf das Fehlen in Jerusalem und Alexandrien am Anfang des 5. Jahrhunderts verweist, bemerkt er: das Argument würde also zu viel beweisen; es würde uns auf ein viel zu spätes Datum führen. Der Einwand entspricht aber dem Sachverhalt nicht. Ich sprach nirgends von einer allgemeinen Feier in jener Zeit. Bei Bestimmung des Ortes der AK. S. 97 hob ich im Gegenteil das Fehlen des Festes in Jerusalem hervor, um zu zeigen, daß die Schrift nicht in Palästina, sondern in Syrien oder Nordsyrien entstand. Ich sprach S. 93 nur von einer gewissen Einbürgerung des Festes in Syrien. Mehr ist nicht vorauszusetzen, aber auch nicht weniger, und so kommen wir in die genannte Zeit.

Duchesne ist indessen mit seinen Bedenken noch nicht zu Ende. Er wendet weiter ein: wir wissen nicht genau, in welcher Stadt Syriens die AK. entstanden seien; es genüge für das Fest ein kurzer Bestand in der betreffenden Kirche, um seine Aufnahme in die AK. zu erklären; nichts beweise, daß das Fest von der Hauptstadt Syriens aus seinen Weg in die anderen Städte genommen habe, welche gleichfalls als Ort der Schrift gelten können; auch beweise nichts, daß ein arianischer oder arianisierender Bischof, wie es deren viele in Syrien seit 330 gegeben habe, gegen das Fest das geringste Widerstreben gehabt habe; dasselbe sei überhaupt die Feier einer evangelischen Thatsache, die von allen Christen ohne Unterschied zugelassen werde; sie habe mit der trinitarischen Frage und dem Dogma von Nicäa nichts zu schaffen.

Das ist an sich alles richtig und schön. Nur hat

Digitized by Google

es in unserer Frage keinen Belang. Die Ausführung lauft, wie man sieht, darauf hinaus, daß in einer syrischen Stadt ein arianischer Bischof das Fest möglicherweise einführte, bevor es von den Katholiken der Hauptstadt begangen wurde. Die Möglichkeit bestreite ich selbst nicht unbedingt. Allein mit einer bloßen Möglichkeit wird hier eben nichts ausgerichtet. Mein Beweis führt zu einer Wahrscheinlichkeit, und zwar im vollen Sinn des Wortes — Duchesne nennt ihn fort spécieux — und diese Kategorie wird durch jene nicht aufgehoben. Zudem ist die Möglichkeit nicht ohne eine gewisse Einschränkung zu behaupten. Die Annahme, daß ein arianischer Bischof in Syrien das Fest um 350 eingeführt habe, unterliegt erheblichen Bedenken. Das Fest nahm anerkanntermaßen von Rom seinen Ausgang; die römische Kirche nahm zu den Arianern ferner im ganzen beständig eine gegensätzliche Stellung ein, und bei diesem Sachverhalt konnte ein Arianer keine Neigung verspüren, ein Fest anzunehmen, das dort entstanden war und vermöge seines Ursprunges als katholisches Fest gelten konnte. In der That erscheint auch das Fest im Orient, soweit unsere Kenntnis reicht, zunächst nur bei den Katholiken, nicht bei Arianern. Daß dasselbe den dogmatischen Differenzpunkt zwischen den Katholiken und Arianern nicht berührt, hat hier nichts zu bedeuten. Auch die Donatisten nahmen Epiphanie nicht an, obwohl ihre Doktrin in keiner Weise ein Hindernis bildete. Sie verschmähten das Fest einfach als orientalische, bezw. katholische Neuerung. Ähnlich steht es in unserem Fall. Das Weihnachtsfest ging von der katholischen Hauptkirche aus, und dieser Ursprung war für seinen Lauf im allgemeinen maßgebend.

Digitized by Google

Es verbreitete sich zunächst in der katholischen Kirche, und es liegt keinerlei Grund vor, für Syrien eine Ausnahme von der Regel anzunehmen. Die Hauptstadt des Landes empfing das Fest überdies wahrscheinlich unmittelbar von Rom oder vom Abendland aus. Chrysostomus erwähnt in seiner berühmten Festpredigt (Ed. Bened. II, 354—366) nur eine abendländische Feier, näherhin eine Feier von Thracien bis Cadix (c. 1); er bemerkt ferner (c. 2) denen, die etwa die Richtigkeit des Tages bezweifelten, sie sollen sich überzeugen, „daß diejenigen, welche in jener Stadt (Rom) wohnen und die Feier kraft alter Überlieferung begehen, uns jetzt die Kenntnis derselben vermittelten." Wäre, falls das Fest in der einen und anderen Stadt Syriens schon bestanden hätte, nicht auch ein Hinweis auf die dortige Feier zu erwarten gewesen? Könnte man, und zwar mit noch mehr Grund, nicht noch weiter erwarten, Chrysostomus würde, falls die AK., wie man annimmt, schon mehrere Dezennien vorhanden waren, auch auf sie sich berufen haben? Die Schrift hätte ihm die Aufgabe, die er in seiner Homilie sich stellte, in hohem Grade erleichtert, und wenn irgendwo, läßt sich die Bekanntschaft mit derselben in der Hauptstadt des Landes voraussetzen, in welchem sie entstand. Wie will man all dies bei der herkömmlichen Annahme erklären?

Der Schluß, den ich aus der Stellung des Weihnachtsfestes in den AK. zog, ist demnach in vollem Umfang aufrechtzuerhalten. Bevor ich den Punkt aber verlasse, ist noch ein anderer Einwand zu würdigen. S. Bäumer erhebt in der eingehenden Besprechung, die er meiner Schrift im „Literarischen Handweiser" 1891 Nro. 538—540

Digitized by Google

widmet, gegen den fraglichen Beweis ebenfalls eine Reihe von Bedenken. Dieselben haben zwar keine größere Bedeutung, und Bäumer gesteht dieses selbst zu, indem er trotz der Einwände den Beweis im ganzen als richtig anerkennt und nur die Sicherheit, die ich für denselben S. 93 in Anspruch nehme, etwas abgeschwächt wissen will. Sie können daher auf sich beruhen bleiben. Ein Punkt hat indessen, falls er begründet ist, ein größeres Gewicht, als Bäumer selbst anzunehmen geneigt ist. Er bemerkt S. 678: „Zu Nisibis oder zu Edessa, also in Syrien, scheint schon zu Ephräms Zeit, also um die Mitte des 4. Jahrhunderts, ein vom Epiphaniefest verschiedenes Fest der Geburt Christi oder Weihnachten gefeiert zu sein. Denn unter den von Lamy herausgegebenen Reden Ephräms (S. Ephraemi Syri Hymni et sermones 3 vol. 1882/89) findet man mehrere Hymnen auf beide Feste (z. B. II, 430 ff.), und zwar findet man darin mehrfach dieselben Gedanken wie in den Responsorien des Weihnachtsfestes im römischen Breviere, nur lyrisch entwickelt." Der Punkt thut meinem Beweis mehr oder weniger Eintrag. Denn ich gehe davon aus, daß das Weihnachtsfest in Syrien erst 380—388 Eingang fand, und nun wird mir ein syrischer Kirchenvater entgegengehalten, der das Fest in etwas früherer Zeit schon als bestehend bezeugen soll. Aber es fragt sich eben, wie bereits angedeutet, ob Ephräm das Fest wirklich kennt, und der Zweifel ist nach dem, was wir über die Verbreitung des Festes im Orient wissen, hinlänglich gerechtfertigt. Ich sagte mir sofort, als ich den Einwand las, daß hier wahrscheinlich irgend ein Mißverständnis obwalte, daß der Kirchenvater entweder nicht

Digitized by Google

richtig verstanden wurde oder daß die bezüglichen Hymnen vielleicht nicht echt seien, und indem ich die Sache prüfte, erwies sich mein Argwohn nur zu sehr als begründet. Die Hymnen auf den Herrn, welche Lamy im zweiten Bande veröffentlichte, tragen allerdings die Überschrift: Von der Geburt Christi im Fleische, und sie beziehen sich zumeist auf dieses Geheimnis, während die im ersten Band stehenden überschrieben sind: Auf das Fest Epiphanie, und vorwiegend von der Erscheinung des Herrn und der Taufe handeln. Ist aber daraus auf ein Weihnachtsfest zu schließen? Ich will nicht betonen, daß in der bezüglichen Überschrift von keinem Feste die Rede ist, daß sie sogar nicht einmal lautet, wie doch andernfalls zu erwarten wäre: Auf die Geburt des Herrn. Aber folgendes ist zu beachten. Geburt Christi und Epiphanie bilden, wie schon aus meinem Lehrbuch der Kirchengeschichte (2. A. S. 175) zu ersehen ist, in der altchristlichen Festfeier keinen Gegensatz. Dieses Fest begriff vielmehr auch die Geburt Christi in sich. Und daß zur Zeit Ephräms noch keine Sonderung eingetreten war, läßt schon der 5. Hymnus auf die Geburt des Herrn II, 484—494 einigermaßen erkennen, indem hier die Momente durchaus in den Vordergrund treten, welche den besonderen Inhalt des Festes Epiphanie bilden. Ganz deutlich aber liegt die Sache in dem 2. Hymnus II, 444—462, näherhin in den Zeitangaben, welche der 6. Vers enthält. Die Empfängnis des Herrn ist hier auf den Monat Nisan, die Geburt auf den Monat Konun angesetzt. Der syrische Nisan entspricht, wie der Herausgeber richtig bemerkt, unserem April. Bezüglich des Konun aber ließ sich Lamy ein großes Versehen zu schulden

Digitized by Google

kommen, indem er ihn ohne weiteres mit dem Dezember zusammenstellt. Zwischen Empfängnis und Geburt besteht ja ein Zeitraum von neun Monaten. Setzt man also die eine in den April, so fällt die andere in den Januar, und daß man in unserem Fall in diesen Monat herabgehen kann, zeigt ein Blick in den syrischen Kalender. Nach dem Verzeichnis der syrischen Monate, welches in dem Lehrbuch der Chronologie von Ideler 1831 S. 180 steht, hatten die Syrier zwei Monate Namens Konun oder Kanun. Der erste fiel mit dem Dezember, der zweite mit dem Januar zusammen, und unter den obwaltenden Umständen kann nur dieser von Ephräm gemeint sein. Die Geburt Christi wurde also nach ihm im Januar gefeiert. Sie bildete näherhin einen Bestandteil des Epiphanienfestes, das in diesen Monat fällt. Ein Weihnachtsfest war ihm somit noch unbekannt, und um so wahrscheinlicher ist meine Auffassung, daß das Fest in Syrien zuerst in der Hauptstadt Eingang fand, in das Land also nicht vor 380—388 gelangte.

2. Einen zweiten bedeutsamen chronologischen Anhaltspunkt fand ich darin, daß in den AK. V, 20; VII, 23; VIII, 33. 47 can. 66 der Samstag dem Sonntag völlig gleichgestellt ist, nicht nur hinsichtlich des Gottesdienstes, sondern auch bezüglich des Nichtfastens. Ich führte S. 93—94 aus, daß diese Praxis erst am Anfang des 5. Jahrhunderts nachweisbar ist, daß sie gegen Ende des 4. Jahrhunderts, soweit die Sache sich verfolgen läßt, noch nicht zur vollen Ausbildung gelangt war, indem die Autoren dieser Zeit nur das eine der in Betracht kommenden Momente erwähnen, die Abhaltung des Gottesdienstes, nicht auch das andere, und es liegt

Digitized by Google

auf der Hand, daß der Punkt für die Zeitbestimmung von erheblichem Belang ist. Duchesne glaubt aber auch ihm die Bedeutung absprechen zu können. Ob die Praxis, bemerkt er S. 84 f., im Orient erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts allgemein geworden sei, sei gleichgültig. Es genüge, daß diese oder jene liturgische Einrichtung dem Autor genehm oder in seiner Mitte mehr oder weniger angenommen war, so daß er glauben konnte, dafür die Apostel eintreten lassen zu sollen. Die Verfertiger von falschen Kirchengesetzen seien oftmals in dieser Weise vorgegangen, indem sie ihre Wünsche unter den Schutz des Altertums stellten. Man müsse die Sache zweimal ansehen, bevor man aus der Disziplin, welche sie verkündigen, auf die wirkliche Disziplin schließe. Die Apokryphen des Symmachus repräsentieren nicht immer die römische Praxis vom Anfang des 6. Jahrhunderts, noch die falschen Dekretalen den fränkischen Brauch zur Zeit Karls des Kahlen. Nichts nötige uns also in den liturgischen Einzelheiten, bis auf die Zeit des Arkadius herabzugehen. Andererseits mache der Autor von der arianischen Theologie einen ruhigen Gebrauch ohne jegliche Polemik gegen die orthodoxe Lehre von der Wesensgleichheit. Er scheine nicht in einer Sekte von mehr oder weniger verfolgten Nonkonformisten zu leben, sondern im Schoß eines offiziellen Klerus, der sich ruhig und sicher in seinen Präbenden befinde. Diese Situation stimme zur Lage des Arianismus unter Konstantius und Valens; nachher verschwinde sie.

Wiederum bildet also die arianische Richtung des Autors die Grundlage der Argumentation. Diese soll so zweifellos sein, daß die anderweitigen chronologischen

Digitized by Google

Anzeichen sich ihr unterzuordnen hätten. Aber diese These, auf der Duchesne seinen chronologischen Beweis aufbaut, besteht eben die Prüfung schlechterdings nicht. Die AK. enthalten, wie ich S. 98—107; 165—168 zeigte, lediglich nichts, was als eigentlich arianisch gelten könnte. Im Gegenteil enthalten sie manches, was auf Abfassung durch einen Nicäner hinweist, und wenn sie selbst über die theologische Richtung einigen Zweifel übrig lassen, so wird derselbe gehoben, wenn eine zweite Schrift des Autors beigezogen wird, die pseudoignatianischen Briefe. Die Sache steht also keineswegs so, wie Duchesne annimmt. Daß der neueste Beweis für den Arianismus des Pseudoignatius nicht stichhaltig ist, haben wir bereits gesehen, und was die ruhige Haltung des Pseudoklemens anlangt, so erklärt sie sich hinlänglich aus meiner Ausführung S. 353—355.

Die theologische Richtung bildet also in keiner Weise ein Hindernis, über Konstantius und Valens herabzugehen. Noch weniger steht dem entgegen, was gegen den Beweis aus der Samstagsfeier eingewendet wurde. Es muß ja eingeräumt werden, daß die Apokryphen im allgemeinen, wenn auch nicht immer, die Disziplin ihrer Zeit wiederspiegeln, und wenn es so ist, dann ist meine Argumentation begründet, da sie sich auf die Regel stützt; für das Gegenteil genügt aber eben deshalb die bloße Behauptung nicht, da die Ausnahme zu beweisen ist. Auch wurde der Punkt nicht in seiner vollen Bedeutung erfaßt, und indem ich dieses zeige, antworte ich zugleich auf ein Bedenken, das Bäumer S. 677 f. äußerte, ohne freilich weiter auf ihm zu bestehen. Es handelt sich nicht bloß um das Allgemeinwerden der Praxis gegen

Digitized by Google

Ende des 4. Jahrhunderts, sondern auch um ihren Ursprung und ihre erste Entwicklung, und wenn diese Seite nach meiner Ausführung S. 83—84 nach Gebühr gewürdigt wird, dann kann man nicht so leicht an die Zeit der Kaiser Konstantius und Valens denken. Ich hebe hier nur einen Punkt hervor. Der bedeutendste Zeuge, der uns in dieser Beziehung zu Gebot steht, Epiphanius, kennt um 375, abgesehen von den zwei Stationstagen, nur am Sonntag einen allgemein üblichen Gottesdienst; ein Samstagsgottesdienst ist ihm nur „an einigen Orten" bekannt; von einem Verbot endlich, am Samstag zu fasten, weiß er gar nichts; seine Darstellung nötigt im Gegenteil zu dem Schluß, daß zu seiner Zeit im Orient am Samstag noch gefastet werden durfte und gefastet wurde. Nun betrachte man die Ordnung, die uns in den AK. entgegentritt. Der Samstag wird hier dem Sonntag völlig gleichgestellt, nicht bloß bezüglich des einen Momentes, das bei Epiphanius wenigstens in den Anfängen erscheint, sondern auch bezüglich des andern, das derselbe noch gar nicht kennt, das er sogar ausschließt. Wie ist dieser offen da liegende Gegensatz zu beurteilen? Alles drängt zu dem Schluß, daß Pseudoklemens wenigstens einige Jahrzehnte nach Epiphanius schrieb, zu einer Zeit, wo die fragliche Entwicklung im wesentlichen zum Abschluß gekommen war. Absolut ist freilich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß er früher lebte und der erst in den Anfängen begriffenen Praxis in seiner Schrift die volle Gestalt gab. Die Erklärung hat aber alle Wahrscheinlichkeit gegen sich. Es wird vorausgesetzt, daß Pseudoklemens gerade zu der kleinen Minorität gehörte, von der Epiphanius berichtet, und

Digitized by Google

man verfällt somit in den bereits erwähnten Fehler, daß man bei dem Schluß statt der Regel ohne weiteres von der Ausnahme ausgeht. Wenn sodann Pseudoklemens seiner Zeit vorausgeeilt wäre, so würde andererseits mit mehr oder weniger Grund anzunehmen sein, daß die folgende Entwicklung zum Teil wenigstens auf seiner Anordnung beruhte. Wenn aber sein Werk diese Bedeutung hatte, dann läßt sich weiter erwarten, es werde auch in der Litteratur der nächsten Zeit eine Stelle haben, und diese Erwartung wird gänzlich getäuscht. Es vergeht nach der Mitte des 4. Jahrhunderts ein volles Jahrhundert, bis uns endlich ein kleines und unbedeutendes Citat aus demselben begegnet. Somit ist das Gegenteil wahrscheinlich. Pseudoklemens erscheint als Zeuge der Praxis seiner Zeit, und als solcher lebte er unbedingt später als Valens.

3. Die angeführten zwei Momente waren in der Untersuchung über die AK. I—VI zu erörtern, und bei der Bedeutung, welche sie haben, glaubte ich ein drittes, das ebenfalls noch in jenen Teil der Schrift einschlägt, weniger betonen zu sollen. Nachdem aber jener Beweis Anfechtung erfahren, soll auch dieser weitere Punkt hier schärfer beleuchtet werden. Er betrifft die Stellung des Epiphanius. Es war bereits oben S. 412 zu erwähnen, daß man sich gewaltig irrte, indem man den Kirchenvater als Zeugen für die AK. ansah, daß somit der Hauptgrund der bisherigen Chronologie ein trügerischer war. Der Sache ist indessen, indem dieses dargethan wurde, noch nicht volles Genüge geschehen. Indem das bisherige Hauptargument als nichtig sich darstellt, schlägt es zugleich in einen Beweis für das Gegenteil um. Oder

Digitized by Google

ist daraus, daß Epiphanius von der Didaskalia einen so ausgedehnten Gebrauch machte, die AK. aber nicht benützte, obwohl er ihnen räumlich so nahe stand und sie seinen Zwecken viel besser entsprachen als die Grundschrift, wie, um nur eines anzuführen, seine Auseinandersetzung über die Osterfeier zeigt, ist daraus nicht mit Grund zu schließen, daß das Werk zu seiner Zeit überhaupt noch nicht vorhanden war? Die Frage ist sicher zu bejahen. Völlig ausgeschlossen ist allerdings das Gegenteil nicht, wie ich S. 93 selbst andeutete. Allein dasselbe ist eben nur möglich. Der andere Schluß ist aber in hohem Grade wahrscheinlich, und insofern wird das bereits gewonnene Ergebnis durch diesen Punkt bestätigt.

4. Aus demselben Grunde, der jetzt zur stärkeren Hervorhebung dieses Punktes Anlaß bietet, darf hier auch ein Beweis nicht übergangen werden, welcher sich aus der Untersuchung der Quellen der Apostolischen Kanones ergiebt. Wie ich S. 185—188 zeigte, kann von einer Benützung der Kanones von Chalcedon seitens des Autors nicht die Rede sein, wahrscheinlich auch nicht von einer Benützung der Synode von Konstantinopel 394, wie Drey sie annahm. Dagegen war die Synode von Laodicea dem Autor bekannt, und dieser Umstand ist ebenfalls nicht ohne chronologische Bedeutung. Die Zeit der Synode ist allerdings nicht näher zu bestimmen. Hefele beschränkt sich darauf, die Versammlung zwischen den Synoden von Sardika 344 (343) und Konstantinopel 381 anzusetzen. So viel man aus inneren Gründen ersehen kann, fällt sie eher an das Ende als an den Anfang dieses Zeitraumes. Nehmen wir aber nur das

Digitized by Google

Mittel, so kommen wir in runder Zählung auf 360, und schon dieses Datum schließt die Zeit des Konstantius für die AK. aus. Boudinhon, dessen Note sur le concile de Laodicée (Congrès scientifique internat. des catholiques à Paris 1888 II, 420—427) mir erst zugänglich wird, nachdem die Abhandlung bereits geschrieben war, rückt die Synode sogar bis an das Ende des 4. Jahrhunderts herab, und seine Ausführung ist jedenfalls im ganzen beachtenswert, wenn auch einige seiner Argumente von mehr oder weniger zweifelhaftem Werte sind.

Es liegt also eine Reihe von Punkten vor, welche über Konstantius und Valens herabführen. Auf der anderen Seite ist nichts aufzufinden, was uns irgendwie ernstlich in der Zeit dieser Kaiser festhalten könnte. Was daraus folgt, braucht nicht mehr weiter betont zu werden.

III. Die Kanones Hippolyts.

Die Untersuchung führte mich zu dem Ergebnis, daß die unter diesem Namen durch arabische Handschriften aus dem 14. Jahrhundert überlieferte Schrift nicht, wie Haneberg und Achelis annahmen, dem berühmten Kirchenlehrer am Anfang des 3. Jahrhunderts angehört, sondern eine Überarbeitung der sog. Ägyptischen Kirchenordnung ist, welche selbst in dem einschlägigen Teil als Auszug aus den AK. VIII sich darstellt.

Die Auffassung erfuhr von zwei Seiten Widerspruch. Bäumer meint, ich habe mir die Erklärung des achten Buches der AK. eben dadurch erschwert, daß ich jene Schrift nicht als echt und als Quelle des Buches ansehe. Der Umstand, daß dem Anfang des Buches eine Schrift Hippolyts zu Grund liege, bewirke ja bereits

Digitized by Google

eine starke Präsumtion zu Gunsten der Meinung, es sei auch für die weiteren Teile des Buches ein Werk Hippolyts Quelle gewesen, falls ein solches vorliege, das sich inhaltlich mit diesen Teilen berühre, und falls außerdem, wie in meiner Schrift S. 168 und S. 279 ausgeführt werde, dem ganzen achten Buche wirklich eine ältere Schrift zu Grunde gelegen und eine andere Grundschrift, z. B. die Ägyptische Kirchenordnung, sich nicht nachweisen lasse. Seien auch die Kanones Hippolyts interpoliert, so können sie doch in ihren älteren Bestandteilen sehr wohl aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts und aus der Gegend von Rom stammen. Ich gebe selbst zu, daß sich in Tertullians Werken manche Anklänge daran oder doch eine entsprechende Disziplin finde, und die Disziplin der afrikanischen Kirche stimme fast durchweg mit der römischen Kirche überein. Die Erwähnung der Subdiakonen und der Quadragesimalfasten beweise nichts für eine spätere Zeit. Hier gelte, was ich selbst S. 54 in einem ähnlichen Fall sage: die von Dionysius von Alexandrien erwähnte Praxis sei sicher nicht erst in seinen Tagen aufgekommen. Das bloße Erwähnen einer bestimmten Praxis zu einer gewissen Zeit sei, zumal bei der Spärlichkeit der altchristlichen Dokumente, gewiß noch kein ausreichender Beweis, daß diese Praxis nicht schon vorher und zwar lange Zeit vorher bestand oder bestehen konnte (S. 679 f.).

Dies sind die Gegengründe. Ich antworte auf sie in umgekehrter Reihenfolge.

1. Es ist richtig, daß die Erwähnung einer Praxis nicht schon ein Zeugnis für den Ursprung der Praxis in der betreffenden Zeit ist. Ich betonte den Grundsatz

Digitized by Google

selbst zur Genüge. Allein der Einwand trifft hier die Sache nicht. Die Synode von Nicäa ist allerdings die erste Zeugin für die Quadrages. Sie spricht aber nicht zuerst von dem, was hier die Hauptsache ist, von dem Osterfasten überhaupt. Über dieses haben wir eine Reihe älterer Zeugnisse, und die Angaben lauten so, daß sie das Quadragesimalfasten unbedingt ausschließen. Zu den in meine KG. 2. A. S. 62 aufgenommenen Zeugnissen möge, weil es sich hier hauptsächlich um die römisch-afrikanische Praxis handelt, noch das Tertullians beigefügt werden, der De ieiunio c. 2 als Tage des Osterfastens nennt dies in quibus ablatus est sponsus.

2. Bezüglich des Subdiakonats erklärte ich es S. 273 Achelis gegenüber selbst für zweifelhaft, ob der Ordo erst unmittelbar vor seiner ersten Erwähnung aufgekommen sei. Ich bestritt nur die Wahrscheinlichkeit, daß schon zur Zeit Hippolyts, also bevor er überhaupt sicher in die Geschichte eintritt, eine Anordnung über ihn sollte gegeben worden sein, wie sie in den KH. vorliegt.

3. Tertullian erwähnt De virg. vel. bezüglich der Verschleierung für Afrika allerdings eine Praxis, wie sie ähnlich in den KH. zu finden ist. Aber er läßt auch darüber keinen Zweifel, daß die betreffende Praxis erst kürzlich aus der griechischen Kirche in das lateinische Afrika kam und die Billigung der katholischen Kirche hier nicht erhielt. Die Forderung des Schleiers für die Jungfrauen ist demgemäß eine Eigentümlichkeit der griechischen Kirche, und indem die KH. dieselbe stellen, verraten sie ihren Ursprung im Osten.

4. Interpolationen sind in einer Schrift nur anzunehmen, wenn sie wirklich zu erhärten sind. Von einem

Digitized by Google

Beweis kann aber hier entfernt nicht die Rede sein. Wir wissen ja nicht einmal, ob Hippolyt eine Schrift, wie die in Rede stehende, nur verfaßte, da dieselbe uns lediglich nur durch Handschriften des vorgerückten Mittelalters bekannt ist. Soll eine derartige Schrift dem Autor zukommen, dessen Namen sie trägt, so muß sie vor allem durch sich selbst sich bewähren, und wenn sie dieser ersten Forderung nicht zu entsprechen vermag, dann ist sie schwerlich zu halten. Das Streichen der anstößigen Stellen führt nicht zum Ziel. Das Verfahren beweist einerseits nur, daß die Schrift im höchsten Grade verdächtig ist; andererseits benimmt es derselben ihren eigentümlichen Wert. Denn als Kriterium dient dabei die übrige Litteratur oder die Kenntnis, die wir sonst von dem Autor und der Zeit haben. Man streicht das Widersprechende und beläßt das Übereinstimmende. Es bleibt also nichts von Bedeutung, was uns nicht sonst schon bekannt ist.

5. Die fragliche Präsumtion ist nicht so stark, als Bäumer meint. Es ist ja nicht über jeden Zweifel erhaben, daß Hippolyts Schrift über die Charismen in AK. benützt ist. Die Benützung läßt sich nur wahrscheinlich machen. Die Sache würde indessen auch nicht anders, wenn darüber Gewißheit bestünde, und zwar aus dem zuletzt angeführten Grunde, weil nicht einmal zu beweisen ist, ob die Schrift, welche benützt worden sein soll, wirklich vorhanden war.

6. Werden die KH. mit den beiden verwandten Schriften verglichen, dann erscheinen sie deutlich als die jüngere Schrift. Nach der von Achelis gegebenen synoptischen Darstellung ist das Verhältnis entweder: 1) KH., 2) Äg. KO. (= Ägyptische Kirchenordnung), 3) AK.

Digitized by Google

VIII, oder aber umgekehrt: 1) AK. VIII, 2) Äg. KO., 3) KH. Achelis glaubte nun allerdings ohne weiteres das erste Verhältnis annehmen zu sollen. Ich habe aber dargethan, und Bäumer stimmt mir darin bei, daß die Äg. KO. ein Auszug aus den AK. ist. Jene Schrift rückt demgemäß unter diese herab. Damit ist aber auch die Stellung der KH. gegeben. Sie sind als eine Neubearbeitung der Äg. KO. zu betrachten. Will man daher sie etwa retten oder Hippolyt zuschreiben, so muß vor allem mein Beweis für die Abhängigkeit der Äg. KO. von den AK. entkräftet werden. Man kann nicht diesen zugeben und zugleich die Echtheit der KH. behaupten. Das Verhältnis soll jedoch, da es verkannt wurde, noch etwas näher beleuchtet werden.

Die KH. und die Äg. KO. stehen unter einander in engerer Verwandtschaft als mit den AK. Sie treffen nicht bloß mit diesen in einem Teil zusammen, in VIII, 4, 5, 12, 16—18, 21—26, 30, 32, 34, 40, 42—44, sondern sie haben noch weitere Stücke gemeinsam, welche in den AK. fehlen; sie fallen, wie meine Tabelle S. 267 zeigt, bis auf acht Kapitel und zwei kleinere Stücke, welche den KH. ausschließlich eigen sind, überhaupt inhaltlich zusammen. Da also das, was sie mit den AK. gemeinsam haben, in jeder der Schriften selbst steht, so ist es überflüssig, die AK. als Mittelglied in Anspruch zu nehmen, und die anderweitige Verwandtschaft der beiden Schriften verbietet diese Annahme. Die eine derselben ist vielmehr unmittelbar aus der anderen geflossen. Steht aber andererseits fest, daß die eine den AK. entnommen ist, so bleibt nur übrig, die andere als Ausfluß aus dieser oder als eine Neubearbeitung derselben anzusehen. Wollte

Digitized by Google

man die KH. als erste Grundschrift betrachten, so müßte man annehmen, der Verfasser der Äg. KO. habe für den Teil, welcher den AK. und den KH. gemeinsam ist, jene ausgeschrieben, für den weiteren aber diese herangezogen; er hätte mit einem Worte zwei Quellen benützt, obwohl ihm schon die eine alles bot, was er sich aneignen wollte. Die Annahme hat alle Wahrscheinlichkeit gegen sich. Kompilatoren, wie wir sie hier vor uns haben, d. h. Männer, welche einfach ihre Vorlage ausschreiben, soweit sie ihnen das Erforderliche bietet, greifen nicht ohne Not zu einer zweiten Quelle. In unserem Fall erweist sich die Voraussetzung noch aus einem besonderen Grund als unzulässig. Wie bereits erwähnt wurde, treffen die KH. und die Äg. KO. mit den AK. in demselben Umfang zusammen. Man müßte also noch weiterhin annehmen, der Autor der Äg. KO. habe, indem er den bezüglichen Stoff den AK. entnahm, über den Umfang sich zuvor in den KH. orientiert, oder er habe durch Zufall aus den AK. gerade so viel aufgenommen, als diese ihrerseits den KH. verdanken. Letztere Annahme ist aber im Grunde nichts anderes als ein Verzicht auf eine Erklärung, und die erste muß eine Voraussetzung zu Hilfe nehmen, welche sie als widersinnig erscheinen läßt. Die KH. und die Äg. KO. hängen demgemäß unmittelbar mit einander zusammen. Die AK. können nicht ihr Mittelglied sein. Die KH. sind also nicht die Quelle der AK., wenn diese ihrerseits die Quelle der Äg. KO. sind.

Zu demselben Ergebnis, wie die Vergleichung der Schriften im allgemeinen, führt uns die nähere Prüfung der Texte. Die synoptische Darstellung von Achelis läßt uns das Verhältnis an verschiedenen Stellen unmittelbar

Digitized by Google

mit Sicherheit erkennen. Man beachte namentlich folgende Punkte. Die KH. und die Äg. KO. handeln nach den Diakonen zuerst von den Bekennern, dann von den Lektoren und endlich von den Subdiakonen. Die AK. haben dagegen die umgekehrte Reihenfolge. Die Äg. KO. bringt sodann die Witwen und hernach die Jungfrauen, und die KH. haben dieselbe Reihenfolge, wie noch deutlich durch ihren verderbten Text c. 7 hindurchscheint und Achelis richtig erkannte. Die AK. aber haben wieder die umgekehrte Ordnung. Die KH. und die Äg. KO. treffen in dem Abschnitt also ebenso unter sich zusammen, als sie von den AK. abweichen, und daraus folgt, daß diese nicht zwischen ihnen in der Mitte stehen, bezw. die KH., wenn die Äg. KO. aus den AK. floß, nicht als Grundschrift anzusetzen sind. Zu dem gleichen Schluß drängt der Text der Verordnungen über die höheren Ordines. Während die Verordnungen über den Presbyter und Diakon in den KH. ganz allgemein beginnen: Si ordinatur presbyter — diaconus, wird in den beiden anderen Schriften an beiden Stellen der Bischof als der Ordinierende aufgeführt, und wenn man je auf diesen Punkt kein größeres Gewicht legen wollte, weil es sich nur um ein Wort handelt, so läßt der Abschnitt über die Bischofswahl keinen Zweifel übrig. Zwischen den AK. und der Äg. KO. besteht durchgehends eine enge, zwischen diesen beiden Schriften dagegen einerseits und den KH. andererseits nur eine entferntere Verwandtschaft. Daß die KH. das Weihegebet enthalten, während dasselbe in der Äg. KO. fehlt, ist dagegen nicht zu betonen. Der Umstand beweist vielmehr, daß die koptische Übersetzung die Schrift selbst nicht mehr ganz unversehrt bietet, wie auch

Digitized by Google

eine Vergleichung mit der äthiopischen Rezension zeigt. Das Gebet der KH. ist überdies nicht das der AK., sondern das des griechischen Auszuges. Endlich sei auf den Abschnitt über die Presbyter verwiesen. Schon ein Blick auf die Synopsis bei Achelis S. 76—86 genügt, um zu erkennen, daß die Äg. KO. den mittleren Text bietet.

Die Vergleichung der Texte läßt uns aber nicht bloß die enge Zusammengehörigkeit der AK. und der Äg. KO. einerseits und dieser Schrift und der KH. andererseits erkennen, sondern sie zeigt auch, soweit die Übersetzungen ein Urteil gestatten, daß die Äg. KO. und die KH. einen sekundären Text darbieten. Der für die Äg. KO. in Betracht kommende Hauptpunkt, die in ihr selbst nicht begründete Verweisung auf eine frühere Verordnung wurde bereits in meiner Schrift S. 258 hervorgehoben. Jetzt sollen noch einige weitere Stellen erörtert und zu diesem Behufe insbesondere der Abschnitt über die Proselyten herangezogen werden. Die Ermahnung der Sklaven von heidnischen Herren zum Gehorsam lautet in den AK.: *Εἰ δὲ ἐθνικοῦ ἢ οἰκέτης, διδασκέσθω εὐαρεστεῖν τῷ δεσπότῃ, ἵνα μὴ βλασφημῆται ὁ λόγος*, in der Äg. KO.: „Wenn sein Herr ein Heide ist, so belehre ihn, daß er seinem Herrn zu Gefallen sei, damit kein Ärgernis (*βλασφημία*) entstehe“ (Achelis S. 77). Jene Fassung ist ziemlich deutlich die altertümlichere und somit die ursprünglichere. Die unmittelbar folgende Verordnung über das geschlechtliche Verhältnis des Sklaven lautet in den AK.: *Εἰ μὲν οὖν (ὁ οἰκέτης) ἔχει γυναῖκα ἢ ἡ γυνὴ ἄνδρα, διδασκέσθωσαν ἀρκεῖσθαι ἑαυτοῖς*. Die Äg. KO. bietet dafür: „Wenn ferner (*δὲ*)

Digitized by Google

einer eine Frau hat oder umgekehrt eine Frau einen Mann, so belehre sie, daß der Mann sich genügen lasse an der Frau und die Frau sich genügen lasse an ihrem Gatten". Über die Verfertiger von Götzenbildern verordnen die AK.: *Εἰδωλοποιὸς προσιὼν ἢ παυσάσθω ἢ ἀποβαλλέσθω.* Die Äg. KO. hat statt dessen: „Wenn einer Bildhauer ist oder (ἤ) Maler (*ζωγράφος*), so mögen sie belehrt werden, keine Götzenbilder (*εἴδωλον*) zu schaffen; entweder (ἤ) mögen sie aufhören oder (ἤ) ausgestoßen werden." Einer breiten Fassung steht also je eine möglichst bündige gegenüber, und daß jener Ausdruck in diesen verwandelt worden wäre, ist bei einer Kompilation schwer anzunehmen. Ähnlich steht es mit den sich anreihenden Verordnungen über die Schauspieler, Wagenlenker, Gladiatoren u. dgl. Und in der Verordnung über den Konkubinat zeigt sich weiter auch noch der spätere Ursprung der KH., sofern sie nur mehr Christen und Freie voraussetzen, während die beiden anderen Schriften auch von einem Heiden und einer Sklavin reden. Dasselbe erhellt aus der Verordnung über den Diakon. Das Kapitel beginnt in der Äg. KO.: „Der Bischof nun (δέ) soll einen Diakon einsetzen (*καθιστάναι*), nachdem er gemäß (*κατά*) den oben genannten [Bestimmungen] erwählt worden ist." Die entsprechende Stelle in den KH. lautet: Si ordinatur diaconus, observentur canones singulares. Sie stellt sich als Umbildung jenes Satzes dar, und die Fassung ergab sich dadurch, daß die Verweisung auf eine frühere Bestimmung, die in der Äg. KO. auf die ihr vorausgehende sog. Apostolische Kirchenordnung sich beziehen läßt, als unpassend gestrichen wurde, wie Ähnliches auch in dem Kapitel über die Bischofs-

Digitized by Google

wahl geschah. Die eigentümliche Rede von canones singulares, die nur an diesem Orte sich findet, findet so allein eine befriedigende Erklärung. Bei der Beschaffenheit der Texte, die uns durch die Übersetzungen dargeboten werden, bewegen wir uns hier, wie bereits angedeutet wurde, freilich auf einem etwas unsicheren Boden. Ich setze deshalb die Prüfung nicht weiter fort. Die Auffassung mag auch in dem einen oder anderen Punkt bestritten werden. Im ganzen dürfte jedoch das Verhältnis keinem Zweifel unterliegen, zumal wenn man noch erwägt, daß die bessere Ordnung, welche der Äg. KO. gegenüber den KH. eigen ist, ebenfalls für die Priorität jener Schrift beweist, da bei Umarbeitung durch einen dritten die Anlage in der Regel mehr oder weniger verschlechtert wird. Mag man übrigens auch darüber zweifeln, so steht mit der Abhängigkeit der Äg. KO. von den AK. bei dem engen Verhältnis, welches zwischen den beiden Schriften obwaltet, auch die Abhängigkeit der KH. von der Äg. KO. fest.

Außer Bäumer trat Nirschl in dem eingehenden Bericht, den er im Katholik 1892 I, 446—468 über meine Schrift erstattete, für die Echtheit der KH. ein. Der Frage ist der Hauptteil der Darlegung gewidmet, S. 454—468. S. 466 f. wird es für zweifellos erklärt, „daß der Verfasser der Kanones wirklich Hippolyt, der Gegenbischof von Rom, war, und daß er sie verfaßt hat als kirchliche Normen für seine kleine Sekte"; daß die Kanones „in der That das römische Kirchenwesen darstellen, wie es zur Zeit des Hippolyt beschaffen war, nur entsprechend seiner Stellung, von montanistischem Einschlag durchzogen". Die Hypothese von Achelis wird also

Digitized by Google

vollständig angenommen. An Glaubwürdigkeit hat dieselbe indessen durch die Verteidigung schwerlich gewonnen.

S. 455 werden als die Gründe, die mich bewogen haben, die Autorschaft Hippolyts zu negieren, angeführt: die Erwähnung der Subdiakonen, der Quadrages, die Verschleierung der Jungfrauen und die lange Taufformel. Von der Taufformel abgesehen, die indessen von mir nur leise betont und von Nirschl nicht näher erörtert wurde, sind es also dieselben Punkte, an die auch Bäumer sich hielt. Dieselben wurden durch Nirschl zwar mit größerer Ausführlichkeit behandelt. Es wurde aber nichts vorgebracht, was mir etwa entgangen und von mir nicht bereits selbst gewürdigt worden wäre. Es dürfte daher genügen, auf die Bemerkungen S. 427 f. zu verweisen, und dies um so mehr, als gleich Bäumer auch Nirschl auf den Punkt gar nicht einging, welcher in der Frage eigentlich die Entscheidung giebt, auf das Verhältnis, in welchem die einschlägigen Schriften zu einander stehen. Nur einige der Gegenbemerkungen sollen kurz beleuchtet werden.

Nirschl folgert S. 457 aus dem Schweigen Tertullians über die Quadrages, daß dieselbe in der römischen Kirche bestand. „Denn wäre das nicht der Fall gewesen, so hätte er als Montanist und scharfer Ankläger dies den dortigen Gläubigen, den „Psychikern", gewiß zum schweren Vorwurf gemacht. Daß er dies unterläßt, zeigt, daß er in diesem Punkte keinen Grund hatte, eine Beschuldigung gegen die römische Kirche zu erheben." Gewiß ein sonderbarer Schluß. Man hat ja offenbar nur ein Recht, von Tertullian einen Vorwurf in dieser Richtung zu erwarten, wenn die Montanisten selbst das Qua-

Digitized by Google

drageſimalfaſten hatten und die Übung von der katholiſchen Kirche übernahmen. Wird man den Beweis für dieſe Vorausſetzung antreten wollen? Ich glaube kaum. Man müßte ſich nur etwa die Kraft zutrauen, die bisher bekannte Geſchichte des Montanismus in ihr Gegenteil zu verkehren. S. 458 läßt mich Nirſchl die Anklage abſichtlicher Fälſchung gegen Rufin erheben. Der Grund iſt, daß ich Rufin den Ausſpruch des Origenes über das Faſten in Hom. 10 c. 2 in Lev. nicht wörtlich, ſondern gemäß der Praxis ſeiner Zeit umgeſtaltet wiedergeben laſſe. Es liegt auf der Hand, daß in dieſen Worten keine Anklage auf Fälſchung liegt. Eine Fälſchung würde Rufin nur begehen, wenn er uns eine ganz getreue Überſetzung verheißen würde, und daß dieſe Vorausſetzung nicht zutrifft, braucht dem Kundigen nicht geſagt zu werden. Zu der Annahme aber, daß Rufin den fraglichen Text umgeſtaltet habe, iſt Grund genug vorhanden. Ich bemerke hier nur, daß er durch das gleiche Verfahren die hier in Rede ſtehende Quadrages in die Kirchengeſchichte des Euſebius hineinbrachte. Die Faſtendisziplin der älteſten Zeit ſoll demnächſt eingehend behandelt werden. — S. 459—461 führt Nirſchl mit Emphaſe eine Reihe von Verordnungen aus den KH. an, welche unbedingt in die Zeit des herrſchenden Heidentums, ja, „um es kurz zu ſagen, direkt auf die Zeit des Tertullian und Hippolyt" hinweiſen ſollen. Wie der zuverſichtliche Ton verrät, den er in dem Abſchnitte anſchlägt, meint er offenbar, damit ſeine Theſe auf den feſteſten Grund geſtellt zu haben. Wie es ſich in Wahrheit damit verhält, zeigt folgendes. Die fraglichen Punkte ſtehen faſt alle auch in den AK., alſo in einer Schrift, die frühe-

Digitized by Google

stens der Mitte des 4. Jahrhunderts angehört, die Nirschl selbst, soweit sein Referat dies erkennen läßt, mit mir dem Anfang des 5. Jahrhunderts zuweisen dürfte; sie stehen ferner in der Ag. KO., um von dem griechisch erhaltenen Auszug aus dem achten Buch der AK. gar nicht zu reden. Sie können daher an sich unmöglich die Entstehung einer Schrift am Anfang des 3. Jahrhunderts beweisen. Das Problem ist ganz anders in Angriff zu nehmen.

Digitized by Google

3.

Ueber den Verfaſſer des Buches de mortibus persecutorum.

Von Prof. Dr. Belſer.

(Schluß.)

Schon früher hat man laute Klage geführt über die heilloſe Tendenz des Verfaſſers der mortes: dieſer ſei ganz und gar in der parteiſchen Anſchauung der chriſtlichen Kirche befangen; der hiſtoriſche Wert des Buches ſei darum ein geringer; man könne beim Studium desſelben nicht vorſichtig genug ſein u. ſ. w. So und ähnlich lamentiert man ſeit lange über den Zweck und die Anlage des Buches, gleich als fürchtete man, von dem gefährlichen Inhalt infiziert und in ſeiner guten Meinung über den Charakter der Verfolger erſchüttert zu werden. Mit vollſtem Recht ſpricht ſich der nüchterne Maſon in ſeinem öfter citierten Buch ſehr ſcharf über eine derartige Aeußerung ſittlicher Entrüſtung aus [1])! Es giebt eine Art Krankheit, ſagt er, bei den Deutſchen unter dem Namen Tendenz bekannt, vor welcher manche Kritiker einen ſolchen Horror haben, daß es ſcheint, als wären ſie in dieſelbe Krankheit verfallen aus reiner Reaktion ihrer

1) Maſon S. 63 f.

Digitized by Google

Furcht davor. Diese Krankheit „Tendenz" macht ihre Wirkungen im eminenten Sinne in dem kleinen Buche der mortes geltend, und die Folge ist, daß man die Erzählung desselben entweder überhaupt meidet, wie das beispielsweise Burckhardt anfänglich gethan hat oder dieselbe ganz erbarmungswürdig verstümmelt, selbst in denjenigen Teilen, welche von einer Tendenz nicht angesteckt sind. Ist denn in unseren Tagen, wo man sich so gar gewaltig über die Tendenz unseres Buches entsetzt, die tendenziöse Geschichtsschreibung völlig ausgestorben? Und besitzen heute alle die Ehrlichkeit, daß sie sich, wie der Verfasser der mortes in seinem ersten Kapitel gethan, in der Einleitung ihrer Werke freimütig und offen über ihre Tendenzen aussprechen? Warum hält man sich nicht einfach in aller Ruhe an die Erklärung des Autors der mortes, daß er das elende Lebensende der christenverfolgenden Kaiser berichten wolle, beziehungsweise das göttliche Strafgericht, das sich, an jedem von ihnen, zum Entgelt für ihr frevelhaftes Beginnen vollzogen habe, seinen Glaubensgenossen zum Trost, den Feinden des Christentums zum abschreckenden Beispiel? Aber, wendet man ein, der Verfasser erscheint schon durch seinen leidenschaftlichen Ton als ein Mensch von niedriger Gesinnung, der systematisch verdächtigt, verleumdet, entstellt und verfälscht, wo es sich um die Verfolger handelt; er ist ganz und gar unähnlich dem Laktanz, diesem Mann von edler Humanität, strenger Wahrhaftigkeit und wahrhaft christlicher Gesinnung [1]). Nun den Laktanz glauben auch wir zu kennen.

1) Brandt S. 74 f.

Digitized by Google

Er war ein Mann von guter Begabung, ausgerüstet mit allen Mitteln der Bildung seiner Zeit. Seinen sittlichen Grundsätzen nach tritt er vor uns hin als ein Mann, der jedes Unrecht, jede Gewaltthat, Raub, Diebstahl, Lüge verurteilt und verabscheut [1]). Er stellt zwar das Gebot Gottes höher als das der Menschen [2]), erklärt aber gleichwohl jeden aktiven Widerstand gegen die Staatsgewalt für unerlaubt [3]) und empfiehlt, für zugefügtes Unrecht Gott alle Rache zu überlassen [4]). Er kennt das sittliche Grundgesetz, das Gebot der Liebe. Dieses schließt Feindschaft und Haß gegen den Nebenmenschen aus, gebietet Liebe auch den Feinden gegenüber und Fürbittgebet zu Gott und verlangt außerdem Verrichtung der Werke der Barmherzigkeit [5]). Es muß aber hier noch eine andere Seite betont werden. Laktanz ist erfüllt von einem lebendigen Glauben an Gottes liebevolle Vorsehung und hegt die vertrauensvolle Hoffnung, daß denen, die Gott lieben, den iusti, alles zum Besten gereichen muß. Darum ist er inmitten aller Bedrängnisse voll Zuversicht und Mut; auch der heftigste Anprall des Verfolgungssturmes vermag ihn in seinem Gottvertrauen nicht zu erschüttern. Er ist sich völlig klar über Ziel und Zwecke der Verfolgung: dieselbe dient in der Hand Gottes als Mittel der Züchtigung und Heimsuchung für die Sünden des Volkes, zur Prüfung und Bewährung, sodann auch als Mittel, das Volk Gottes zu ver-

1) inst. VI, 18, 4.
2) inst. VI, 17, 24.
3) inst. V, 20, 10 u. V, 23, 3.
4) inst. V, 20, 10; Epit. 57, 1.
5) V, 10, 10; V, 12, 3 u. 4; VI, 10, 4 u. VI, 12.

Digitized by Google

mehren [1]). Die Verfolger dienen wider Willen den Absichten Gottes, werden aber ihrerseits für ihr böses Thun der gerechten Strafe nicht entgehen [2]). Wenn Gesinnung und Geist des Laktanz so beschaffen ist, so begreifen wir die warme Empfindung, mit welcher er zur Verteidigung der göttlichen Wahrheit die Feder führt und nach der Art eines Kriegshelden mit feurigem Mut auf die entgegenstehende Meinung, die falsche Philosophie und das innerlich erstorbene Heidentum losschlägt; es ist ihm dabei überall um die Sache, nicht um Personen zu thun; wir begreifen den frischen, lebendigen Ton, der überall seine Darstellung beherrscht, zumal da er zur Belebung derselben auch die Mittel der Beredtsamkeit in reicher Fülle zur Entfaltung bringt; er weiß zwar wohl: veritas vi sua propria valet [3]); allein er will doch, damit die Wirkung der dargestellten Wahrheit um so mächtiger sei, auf die Anwendung jener Mittel nicht verzichten, um so weniger, als er durch seine litterarische Thätigkeit auch auf weitere, außerchristliche Kreise Einfluß zu üben sucht, um sie zur Annahme der Wahrheit zu bewegen, wozu eine entsprechende Form wesentlich beitragen kann [4]). Wir haben bis jetzt nur von einer lebendigen, kräftigen und frischen Darstellung gesprochen. Wir fügen jetzt hinzu: die Lebendigkeit steigert sich zum Ton gewaltiger sittlicher Entrüstung und nahezu leidenschaftlicher Heftigkeit, sobald Laktanz auf die Verfolgung und die Verfolger zu sprechen kommt. Stellen der In-

1) inst. V, 22.
2) inst. V, 23, 4; Epit. 45, 5.
3) inst. III, 1, 1; vgl. V, 13, 1.
4) inst. I, 1, 1 u. 7; V, 14, 1.

Digitized by Google

ſtitutionen wie V, 9, 4 ff. und beſonders V, 11 und V, 12 ſprechen ſo ſehr für die Richtigkeit des Geſagten, daß jedes weitere Wort Verſchwendung wäre [1]). Immerhin iſt zuzugeben, daß dieſer heftige Ton an manchen Stellen der mortes noch überboten wird. Darüber aber ſollte man ſich nicht wundern, darum ſich nicht für berechtigt halten, Schlußfolgerungen auf Nichtidentität des Autors der mortes mit dem Verfaſſer jener anderen Schriften zu ziehen. In den Inſtitutionen, deren Abfaſſung mitten in die Zeit der großen Verfolgung fällt, ging die „Tendenz" des chriſtlichen Cicero dahin, den Verfolgern das göttliche Strafgericht anzukündigen und die Angehörigen des chriſtlichen Bekenntniſſes in den Leiden und Nöten der Verfolgung aufrechtzuerhalten durch den kräftigen Hinweis auf die Allmacht, Weisheit und Liebe Gottes, der im rechten Augenblick die Macht ſeines Armes zeigen und dem Sturm und dem Meere gebieten werde. Laktanz iſt nach dieſer Richtung völlig in die Fußſtapfen des großen Biſchofs von Karthago eingetreten, welcher den verfolgten Chriſten ſeiner und jeder Zeit zum Troſt und den Verfolgern zur Nachachtung geſprochen und geſchrieben hat: ad deum convertere; quem si imploraveris, subvenit. Christo crede, quem vivificandis ac reparandis nobis pater misit. Laedere servos dei et Christi persecutionibus tuis desine, quos laesos ultio divina defendit [2]). Die Zuverſicht, mit welcher Laktanz aus glaubensvollem Herzen die Erwartung baldiger Rettung der Chriſten und der Beſtrafung ihrer Peiniger ausſpricht, ſteigerte ſich, als in raſcher Aufeinanderfolge ſämtliche

1) Mit Rückſicht auf Brandt S. 79.
2) Cypr. ad Demetrianum 16.

Digitized by Google

Persecutores dahingerafft wurden und aus der Zahl der Weltbeherrscher 2 Männer in den Vordergrund traten, welche dem Christentum nicht nur Existenzberechtigung, sondern volle Freiheit zugestanden. Sollen wir es da unbegreiflich finden, wenn der Mann, welcher mit ganzer Seele der Sache des Christentums ergeben ist, nach Beseitigung der Gefahr den Sonnenstrahl des Friedens mit einem freudigen Jubellied begrüßt und an seine Glaubensgenossen die Aufforderung richtet, zum Dank für die siegreiche Beendigung des 10jährigen Kampfes ein feierliches Te Deum anzustimmen? Wenn manche in unsern Tagen den Jubelton, welcher besonders im Eingang und im Schlußkapitel der mortes herrscht und die Art, wie Krankheit und Lebensende der Verfolger geschildert wird, als Ausfluß fanatischer Gesinnung betrachten und als unchristlich und darum des christlichen Cicero unwürdig bezeichnen, so sollten sie nicht vergessen, daß es etwas anderes ist, eine selbsterlebte Zeit mit ihren zahllosen Bitterkeiten und Bedrängnissen unmittelbar nach deren Ablauf zu schildern, etwas anderes, eine solche Zeit nach vielen Jahrhunderten bei kaltem Blute in der Gelehrtenstube zu überdenken und zu beurteilen. Um Ton und Sprache in dem vorliegenden Buch zu verstehen, muß man außerdem noch Folgendes in Betracht ziehen. Dem Verfasser der mortes und überhaupt den Christen erscheinen die Träger der heidnischen Staatsgewalt, soweit sie das Christentum verfolgen, als die Werkzeuge des adversarius, welcher mit seinem großen Anhang der Spiritus rector der Verfolgung ist [1]). Darum

1) Inst. V, 21, 1 ff.; de opificio dei 1, 7.

Digitized by Google

sieht er in dem Sieg des Christentums in erster Linie einen Sieg über den höllischen Feind, einen Triumph der Wahrheit und des Lichtes über die Mächte der Finsternis. Von diesem Standpunkt der Betrachtung aus werden die verfolgenden Kaiser als *satellites adversarii*, nicht als durch das Band der Humanität verbundene Mitmenschen angesehen und behandelt [1]). Daher kommt ihr Schicksal (Krankheit und Tod) umständlich und ausführlich zur Darstellung. Aber, sagt man, mit der christlichen Anschauung verträgt sich die Schilderung des Todes von Daia nicht; dort (de mort. 49) wird erzählt, der Regent habe Christum um Erbarmen angefleht, indes bald darauf, ohne solches zu erlangen, seine verbrecherische Seele ausgehaucht. So unbarmherzig hätte Laktanz sich nimmer ausgesprochen, wie seine Worte inst. II, 24 und Epit. 62, 1 beweisen [2]). Nun ja, es tritt bei dieser Einrede gewiß klar hervor, wie Beweismaterial gegen die Annahme der Echtheit aufgeschichtet wird! An den beiden Stellen (Inst. u. Epit.) richtet Laktanz fast im Ton eines praktischen Seelsorgers seine Worte an seine Mitchristen: unser Herz soll ein Tempel Gottes sein und deswegen von jeder Makel befreit und frei erhalten werden. Aber freilich, das ist bei der gebrechlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur schwer, fast unmöglich; es werden immer wieder Verfehlungen vorkommen, und da bleibt als Rettungsmittel uns nur übrig zur Buße unsere Zuflucht zu nehmen, welche unter den Tugenden nicht den letzten Platz einnimmt, da sie persönliche Besserung bewirkt, so daß wir, wenn wir etwa durch ein Werk oder

1) Brandt S. 74.
2) Brandt S. 76.

Digitized by Google

ein Wort gesündigt haben, sofort wieder zur Einsicht kommen, unseren Fehler bekennen und Gott um Verzeihung bitten, welche er nach seiner Barmherzigkeit uns nicht versagen wird, falls wir nicht im Irrtum verharren. Wenn irgendwo herrscht hier Klarheit: es ist die Rede von der Tilgung der menschlichen Schwachheits- und Gebrechlichkeitssünden durch sofortige Umkehr und Buße, und in den mortes? Von den letzten Stunden des unmenschlichsten Tyrannen, den je die Erde getragen, der, auch nachdem seine Mitregenten und fast die gesamte Heidenwelt des unnützen Kampfes gegen die Christen müde geworden waren und den Gewaltthaten ein Ziel gesetzt, erbarmungslos in blindem Haß weiter wütete und dann, als sein Ende nahte, nicht etwa in aufrichtiger Reue, sondern wie der Verfasser der mortes mit aller Bestimmtheit angiebt, in der Verzweiflung des Verbrechers, als er schon Hand an sein Leben zu legen angefangen, von gräßlichen Schmerzen gequält zwischen hinein seinen Frevel bekannte und „gleichsam gefoltert" Christum um Erbarmen anflehte. Damals waren für den Tyrannen die Tage der Heimsuchung vorüber; die göttliche Barmherzigkeit hatte ihre Langmut an dem Wüterich erschöpft und der Gerechtigkeit Platz gemacht.

Indes um die Darstellung der mortes mit ihrer Heftigkeit an der bezeichneten Stelle und dort, wo der Verfasser die Krankheit und den Tod des Galerius schildert (de mort. 33—35) zu begreifen, müssen wir noch weiter erwägen. Nach dem Rücktritt des Diokletian (305) kam der Kampf gegen das Christentum unter den beiden Regenten Galerius und Daia erst zur vollen Entfaltung

Digitized by Google

und der zwischen dem alten und neuen Religionsprinzip begonnene Konflikt nahm besonders durch die Grausamkeit des Galerius und die fanatische Wut des Daia die Form eines völligen Vernichtungskampfes an; wollte man auch von dem Bericht des Eusebius [1]) über das Verfahren dieser beiden Regenten namentlich den Frauen gegenüber manches abziehen, soviel bleibt angesichts der zahlreichen wohl beglaubigten Martyrerakten unter allen Umständen wahr: die Frevel gegen die Christen waren entsetzliche und himmelschreiende. Wie daher einstmals der königliche Prophet, da er die Opposition gegen den kommenden Messias und sein Reich im Geiste schaut, ausruft: ein ehern Scepter wird Er (der Messiaskönig) über sie schwingen, wie Töpfergeschirr sie zerschlagen [2]), ähnlich kündigt Laktanz den gegen das Christentum sich erhebenden Machthabern erst das göttliche Strafgericht an [3]) und das im Lauf von wenigen Jahren zum Vollzug gekommene stellt er in lebhaften Farben und mit „grausiger Anschaulichkeit" dar: wenigstens die Zukunft soll an diesen ausgezeichneten Exempeln lernen; mit dem Psalmisten geht sein Ruf dahin: „Und nun ihr Könige werdet weise; laßt euch belehren, die ihr auf Erden Richter seid, greift nach der Zucht, damit der Herr nicht fürder grolle und ihr zu Grunde gehet fernab vom rechten Wege [4])." Solcher Art war, wie der Eingang und Schluß des Buches unzweideutig lehrt, die Gesinnung des Verfassers der mortes. Es ist wahr, der Christengott

1) vgl. besonders hist. eccl. VIII, 12 u. 14.
2) Ps. 2, 9.
3) inst. V, 23.
4) Ps. 2, 10 ff.

Digitized by Google

erscheint nach seiner Darstellung mehr in alttestamentlicher Weise als Gott der Rache und Vergeltung; diese Darstellungsweise im Vergleich zu der in den Institutionen und in der Epitome begründet aber keineswegs einen unvereinbaren Gegensatz von Gesinnung und Geist des Autors der mortes und des Verfassers jener anderen Schriften, erklärt sich vielmehr völlig aus dem in den mortes behandelten Stoff.

Aber man hört weiterhin sagen: die mortes darf man auch darum nicht mit den Institutionen auf gleiche Stufe stellen, weil die letzteren die Verfolger nur in ihrer Eigenschaft als Verfolger angreifen, die mortes hingegen sich nicht genug thun können, sie nach allen Seiten hin zu verlästern [1]). Wir gestehen, eine derartige Einrede haben wir nicht erwartet; das heißt ja wahrlich den ganzen Charakter und Zweck der beiderseitigen Schriften vollständig mißkennen. Divinae institutiones lautet doch der Titel des Hauptwerkes. Läßt dieser irgendwie vermuten, daß etwa die militärische oder politische Thätigkeit der heidnischen Kaiser zur Darstellung kommen werde? Nachdem sich Laktanz vom ersten apologetisch-polemischen Hauptteil (Buch 1—3) durch das 4. Buch den Übergang zum zweiten, die positive Darlegung der christlichen Lehre umfassenden Teil (B. 5—7) gebahnt hat, erörtert und erklärt er (in B. V) zunächst den Begriff der Gerechtigkeit; diese ist die in der Haltung der Gebote sich äußernde Verehrung des einzig wahren Gottes; allein eben ihr räumen die Heiden keinen Platz ein, verfolgen vielmehr die Verehrer des wahren Gottes, die sie bei ihrem eigenen lasterhaften Wandel schon wegen ihrer Tugendhaf-

1) Brandt S. 79.

Digitized by Google

tigkeit haſſen. In ſolchem Zuſammenhang bringt Laktanz die Sprache auf die Verfolger überhaupt und ſpeziell dann auf die kaiſerlichen Beamten und auf Galerius, ohne indes letzteren mit Namen zu nennen. In anderer Richtung ſich über Thun und Handeln derſelben zu verbreiten, verbot dem Verfaſſer Inhalt und Zweck des Buches. Anders liegt die Sache in den mortes. Hier will der Autor Zeugnis ablegen über den unſeligen Tod der Gottloſen und Verfolger; ſolcher Tod iſt als Strafe über ſie verhängt worden ob ihres frevelhaften Vorgehens gegen die Kirche Gottes [1]). Dieſes Vorgehen ſchildert der Verfaſſer den Leſern ausführlich. Da aber das Handeln des Menſchen aufs engſte mit ſeiner Geſinnung und Denkweiſe zuſammenhängt, ſo mußte er den Charakter jener Gottloſen zeichnen, und ſo war auch eine kurze Erwähnung der ſonſtigen Beſtrebungen der Verfolger nicht zu umgehen. Nun iſt unleugbar, daß eben die Beſtrebungen und Bemühungen, Maßnahmen und Unternehmungen der verfolgenden Regenten im Gebiet der Politik und Verwaltung in den mortes einſeitig beurteilt erſcheinen, aber ebenſo unleugbar, daß Lügen und Verleumdungen unerweislich ſind. Prüfen wir beiſpielsweiſe die Darſtellung der mortes von der Einrichtung der Vierherrſchaft an Stelle der Einzelherrſchaft durch Diokletian. Daß wir in dieſer Maßregel mit der ganz unnatürlichen Ausſchließung der Söhne von der Nachfolge keineswegs das non plus ultra politiſcher Weisheit zu erblicken vermögen, haben wir ſchon früher ausgeſprochen. Indes läßt ſich ja gewiß zur Verteil-

1) de mort. 1.

Digitized by Google

digung derselben manches beibringen: ihre Durchführung machte der bisherigen Zerfahrenheit und Unsicherheit ein Ende, schuf eine feste Gliederung des ungeheuren Reichskörpers, eine bessere Organisation behufs pünktlicher Verwaltung ꝛc. Diese Seite der Sache hebt nun allerdings der Verfasser der mortes nicht hervor; vielmehr tadelt er die Zerstückelung des römischen Orbis in 4 Teile und betont die nachteiligen Folgen: vierfache Hofhaltung, Vermehrung der Heere, Beamten und infolge davon Erhöhung der Steuern und Abgaben [1]). Einseitig ist diese Auffassung, aber mit welchem Rechte könnte man sie als Lüge und Verleumdung bezeichnen? Und gerade diese Auffassung, der wir in den mortes begegnen, ist sehr bemerkenswert; es liegt darin ein bedeutsames Moment für den Nachweis der Identität des Verfassers der Schrift mit dem der Institutionen und der Epitome. In beiden letzteren Werken (inst. I, 3 u. Epit. 2) verficht Laktanz den Satz, daß es nur einen höchsten Herrn und Urheber der Dinge geben könne: Gott ist der Urheber der Welt und zugleich Regierer derselben, als solcher aber ist er notwendig Einer. Dann fügt er bei: es kann auch keine höchste Gewalt geben, wenn nicht alles in Beziehung zu Einem steht; wenn nicht Einer das Steuerruder festhält, wenn nicht Einer die Zügel lenkt und alle Teile des Ganzen nach Einem Sinn und Geist beherrscht werden ꝛc. Daß Laktanz hier an die diokletianische Tetrarchie denkt, ist unzweifelhaft, und die so zum Ausdruck gebrachte Anschauung über die Notwendigkeit einer einheitlichen Monarchie angesichts der Nachteile der Herrschaft mehrerer

1) de mort. 7.

Digitized by Google

berührt sich durchaus mit dem erwähnten Urteil der mortes über die von Diokletian geschaffene Neuerung. Weiterhin erinnern wir an die Erwähnung der diokletianischen Maßnahme de pretiis rerum venalium in den mortes (cap. 7). Über die gute Absicht, in welcher der Kaiser den angedeuteten Weg betrat, sind wir alle einig. Von dieser spricht der Autor der mortes nicht, sondern nur von den schlimmen Wirkungen des Gesetzes und von dem gänzlichen Mißerfolg, welcher bald zur Abschaffung desselben nötigte. Das ist wiederum einseitig, aber weder Lüge noch Verleumdung. Sodann die in demselben Kapitel geschilderte Bauthätigkeit des Kaisers. Man kann dieselbe unter dem Gesichtspunkt des Nutzens betrachten: Unterstützung der Kunst, Befestigung des kaiserlichen Ansehens, indem die hergestellten Bauwerke, besonders in der Residenz, die äußern Denkmale der kaiserlichen Macht und Herrlichkeit waren [1]). Davon schweigt der Autor und redet nur von den durch solche Baulust den Unterthanen auferlegten Frohnlasten, den enormen Kosten, von der Vertreibung vieler Bürger in Nikomedien aus ihren bisherigen Wohnsitzen. Man mag auch in diesem Fall die Darstellung einseitig nennen; unwahr und erlogen ist sie nicht. Aber das trifft vielleicht hinsichtlich der Aussagen über das grausame Treiben des Galerius zu; wenigstens erreicht angesichts der bezüglichen Schilderung das Verdammungsurteil Brandts über den angeblichen Advokaten von Nikomedien den Höhepunkt: „Zu lächerlichem Unsinn, sagt er, wenn man nicht einen solchen Fanatismus mit tiefstem Erbarmen betrachten müßte, steigert sich die Unwahrhaftigkeit in der Mitteilung über die Belustigun-

1) vgl. Vogel, der Kaiser Diokletian S. 85.

Digitized by Google

gen des Galerius 21, 5" [1]). Es heißt hier: er hielt an seinem Hofe Bären; diesen ließ er Menschen vorwerfen, nicht so fast, daß sie aufgefressen als vielmehr, daß ihr Blut aufgesogen werden sollte. Wenn nun die Glieder dieser Unglücklichen zerrissen wurden, so lachte er aufs herzlichste; nie ging er, ohne Menschenblut vergossen zu haben, zur Tafel. Brandt wird trotz seiner Entrüstung über die Verlogenheit dieses Berichtes mich und andere nicht abhalten können, denselben für geschichtlich und sozusagen im buchstäblichen Sinn für wahr zu halten. Warum sollten wir denn der Darstellung den Glauben verweigern? Erzählt nicht Ammianus Marcellinus, der Heide, dessen Wahrhaftigkeit sicher Brandt höher stellt als die des Autors der mortes, Valentinian habe sich zwei wütende, nach Menschenfleisch gierige Bärinnen gehalten, denselben eigene Namen gegeben (Mica und Innocentia), sie in einem Behälter in der Nähe seines Schlafzimmers aufbewahren und zur Zerfleischung der Menschen hervorholen lassen [2])? Überaus roh, wenn gleich für ihre Unterthanen nicht in gleicher Weise gefährlich, waren auch die Passionen der Kaiser Commodus und Gratian [3]). Soviel über diese Einrede.

Mit besonderer Vorliebe hat Brandt einen Umstand, welchen Ebert für seine Ansicht von der Abfassung der mortes durch Laktanz benützt hat, daß nämlich dieses Buch ebenso wie die von allen dem christlichen Cicero zugeschriebene Schrift de ira dei an einen Donat ge-

1) Brandt S. 72.

2) Amm. Marc. 29, 3.

3) Amm. Marc. 31, 10. Über die Gewohnheit, solche Bestien zu halten vgl. inst. VI, 12, 39.

Digitized by Google

richtet sei [1]), als in keiner Weise beweiskräftig darzustellen versucht [2]). Brandt findet unter allen durch jenen Verteidiger der Echtheit vorgebrachten Argumenten gerade das bezeichnete Moment am wenigsten stichhaltig; ja, das was wir über den Donat der mortes und den Donat jener andern Schrift wissen, verbiete durchaus eine Identifizierung beider: der Donat der mortes erscheine im Glanz des Confessor, zu welchem der Autor mit Demut und Verehrung emporblickt [3]) als zu einem in den Augen Gottes hoch stehenden Gerechten, dessen Gebet sich wirksam erwiesen habe zum Verderben der Verfolger und zur Rettung der Kirche; daher die Bitte an Donat von seiten des Verfassers, weitere Gebete zum Wohl der Kirche zu verrichten. Der Donat jener Schrift des Laktanz mit dem Titel de ira dei präsentiere sich uns in einem ganz anderen Lichte: er erhalte von Laktanz Belehrung über den Zorn Gottes, damit er sich nicht täuschen lasse durch die Autorität mancher Philosophen, weiterhin eine Instruktion über die Verkehrtheit der stoischen und epikureischen Lehre von dem Wesen der Gottheit. Die Widmung einer Schrift an einen Confessor, wie er uns in den mortes entgegentrete, würde einen Hinweis darauf erwarten lassen, daß er die Verfolgung, somit den Zorn Gottes an sich selbst erfahren habe, wovon jedoch in jener Schrift de ira dei nichts angedeutet werde. Endlich bemerkt Brandt am Ende: Da der Donat der mortes von 305—311 um seines Glaubens willen im Gefängnis gesessen und erst infolge des von Galerius erlassenen Toleranzediktes aus demselben

1) Ebert l. c. S. 131. 2) Brandt S. 21 u. 61 ff.
3) vgl. de mort. 1; 16; 52.

Digitized by Google

entlassen worden sei [1]), so müßte, wenn er mit dem Donat der Schrift de ira dei identisch wäre, letztere noch vor dem Jahr 311 abgefaßte Schrift an den im Kerker liegenden Donat gerichtet worden sein; nun sei aber doch völlig ungereimt, die Absendung einer Schrift über stoische und epikureische Lehrsätze an einen erprobten Glaubenshelden behufs Befestigung des Adressaten im Glauben zu den Möglichkeiten zu rechnen. Es ist gar nicht daran zu zweifeln, daß gerade dieser Ausführung Brandts auf manche, welche vielleicht andere Partien seiner Abhandlung für nicht gelungen erklären, einen Eindruck machen wird. Und doch ist diese Argumentation ganz ohne Halt. Sie beruht zu einem guten Teil auf der unerwiesenen und unerweislichen Annahme, die Schrift de ira dei sei vor den mortes, 311 oder noch vor diesem Jahre verfaßt worden. Welche Gründe bringt Brandt für seine Behauptung betreffs der so frühen Abfassung bei? Er sagt: Laktanz stellt in seinen 307 oder 308 fertig gestellten Institutionen eine Separatabhandlung über den Zorn Gottes in Aussicht [2]); also hat er auch, um sein Versprechen einzulösen, sofort nach dem Abschluß seines Hauptwerkes das Buch wirklich geschrieben; jedenfalls war dieses schon 310 fertig [3]). Nun sind nach unserer obigen Erörterung die Institutionen erst 311 zur Publikation gekommen; es fällt demnach das Jahr 310 als Abfassungszeit der Schrift de ira dei fort. Wir müssen indes noch aus anderen Gründen die Zeit der Komposition um 8—10 Jahre später ansetzen. Denn es findet sich in ihr ebensowenig als in der Epitome irgend welche

1) de mort. 35. 2) inst. II, 17, 5.
3) Brandt S. 21.

Digitized by Google

Andeutung einer Verfolgung. Wie könnten wir es nun aber verstehen, daß Laktanz, welcher in der Zeit zwischen 305—311 mit so warmer Empfindung der Leiden der Kirche gedenkt und in heiligem Ernste den verblendeten Werkzeugen des adversarius die Rache des Himmels androht, gerade in der Schrift de ira dei mit keinem Worte die Verfolger auf die göttliche Strafgerechtigkeit hinweisen sollte, wenn er sie 310 schrieb? Außerdem macht sich in dieser Schrift, was Schärfe der Beweisführung und Energie der Sprache anlangt, eine ganz augenscheinliche Abnahme gegenüber den übrigen Schriften des Laktanz bemerklich, was sich nur aus dem vorgeschrittenen Alter des Verfassers erklären läßt. Wie auch Brandt anerkennt, enthält das Opus im ganzen nichts Neues; die schon in den Institutionen vorgetragenen Gedanken sind oft fast wörtlich wiederholt, nur daß die Polemik gegen die Schule der Stoiker und Epikureer mehr in den Vordergrund tritt. Auch das wird man als einen Mangel der Abhandlung empfinden, daß es darin zur positiven Darlegung des Begriffs vom Zorn Gottes nicht kommt. Kurz, wenn überhaupt eine, so trägt eben diese Schrift die Spuren von dem eingetretenen Greisenalter des Autors. Für eine ziemlich späte Abfassung darf endlich noch der Umstand geltend gemacht werden, daß in der Epitome der Schrift keine Erwähnung geschieht, was nach der bekannten Gewohnheit des Laktanz doch wohl geschehen wäre, wenn sie zur Zeit der Vollendung der Epitome (316) schon existiert hätte. Muß nach allen diesen Erwägungen eine späte Abfassung der Abhandlung vom Zorne Gottes angenommen werden, so wird man auch die Adressierung derselben an den Donat der mortes durchaus nicht mehr

Digitized by Google

befremdlich finden. Oder soll die Thatsache, daß ein Christ durch Folter und Kerker sich von seinem Glauben nicht abbringen läßt, sondern in „glorreichem Bekemtnis“ unerschütterliche Treue bewährt, ein Hindernis für die Annahme bilden, daß der wegen seiner Standhaftigkeit glücklich Gepriesene sich später bezüglich einer gewissen Materie als einer Unterweisung bedürftig zeige und von einem Kundigen solche erhalte? Wer Cyprians Schriften durchlaufen hat, wird sicher nicht von einer derartigen Unmöglichkeit oder Unwahrscheinlichkeit reden. Der Bischof von Karthago spricht oft mit höchster Bewunderung von den Bekennern und Martyrern; andrerseits aber führt er sehr häufig Klage über manche Confessores, welche infolge ihrer ob des Bekennerruhmes erwachsenen Aufgeblasenheit des Geistes auf Abwege gerieten. Es sei nur auf Epist. 11 verwiesen. Wir sagen nun nicht, daß dies bei unserem Donat zugetroffen haben werde; zu solcher Vermutung giebt die Adressierung der Schrift de ira dei an ihn keinen Anlaß. Was wir zeigen wollen, ist nur das: es kann durchaus nicht unsere Verwunderung erregen, wenn Laktanz dem in den mortes glücklich gepriesenen Confessor Donatus eine geraume Zeit später in der Abhandlung de ira dei über eine wichtige und schwierige, von verschiedenen Seiten bestrittene Materie Aufklärung und Belehrung erteilt. Donat war vielleicht als Lehrer an einem Ort thätig, wo die in jenem Traktat bezeichneten Irrtümer besonders stark grassierten, so daß eine Widerlegung derselben mittelst schriftlicher Darlegung ihm besonders nützlich war. Nach alle dem bleibt die Adressierung der mortes an einen Donat ein kräftiges Beweismoment für die Behauptung

Digitized by Google

der Identität des Verfassers der mortes mit Laktanz, da dieser die ihm allgemein zugesprochene Schrift de ira dei auch an einen Donat gerichtet hat. Zum Schluß möge noch auf die andere hochwichtige Stütze für solche Annahme der Identität hingewiesen werden, auf das Zeugnis des Hieronymus, das lautet: habemus eius (Lactantii) . . . . de persecutione librum unum [1]). Daß ein der Zeit des Laktanz so nahestehender, in der kirchlich-christlichen Litteratur vorzüglich bewanderter Mann eine Schrift über die Verfolgung aus der Hand desselben kennt, wiegt doch gewiß schwerer für die Behauptung der Echtheit als die mannichfachen und allweg unsicheren Vermutungen, welche man in unseren Tagen gegen die Echtheit auf- und vorzubringen sich anstrengt. Wenn man schon früher wegen der nicht völligen Übereinstimmung des Titels (de mortibus persecutorum — de persecutione) den Gedanken ausgesprochen hat, Laktanz könne sehr wohl eine Abhandlung über die Verfolgung geschrieben haben, er werde aber darin die in den Tagen der Verfolgung überaus praktische, vorher schon viel erörterte Frage behandelt haben: ist es erlaubt, sich dem Sturm der Verfolgung durch die Flucht zu entziehen oder ist Ausharren, Bekenntnis und Martyrium Pflicht des Christen, so muß man solche Erklärung der Sache abweisen. Laktanz trifft für sich mit voller Bestimmtheit die Entscheidung in der angedeuteten Frage, indem er in seinen Institutionen (IV, 18, 2) sagt: man darf und soll in der Verfolgung fliehen. Hätte er zur Zeit, wo er diese Worte schrieb und wo die Verfolgung am ärgsten wütete, jene Frage eingehender zu erörtern und seine

1) de vir. illustr. 80.

Digitized by Google

Anschauung weiter zu begründen im Sinne gehabt, so würde er seiner Gepflogenheit gemäß an der angezogenen Stelle der Institutionen die Ausführung eines solchen Vorhabens angekündigt haben. Man kann es demnach als feststehende Thatsache ansehen, daß die von Hieronymus als echte Schrift des Laktanz angeführte Abhandlung de persecutione identisch ist mit unserem Buche de mortibus persecutorum.

Endlich noch ein Wort über die chronologischen Verhältnisse von Laktanz. Diese sollen es nach Brandt [1]) nicht erlauben, ihm das Buch de mortibus zuzuschreiben. Denn er lebte nach der Ansicht des Gelehrten vom Anfang des 4ten Jahrhunderts, etwa von 307 oder 308 bis zu seinem Tod c. 340 in Trier, die Schrift de mortibus aber ist zu Nikomedien 314 od. 315 entstanden. Wir werden in unserer späteren Arbeit ausführlicher über das Leben des Laktanz reden müssen, weil wir mit den Ausführungen Brandts in wichtigen Punkten nicht übereinstimmen. Vorerst genüge Folgendes. Zum Ausgangspunkt unserer Prüfung nehmen wir nicht irgend welche willkürliche Mutmaßung, sondern die ganz bestimmte Angabe des Hieronymus de vir. illustr. 80 [2]): hic extrema senectute magister Caesaris Crispi, filii Constantini in Gallia fuit. Von entscheidender Bedeutung sind in dieser Notiz die Worte: *Caesaris* Crispi und *in Gallia*. Erstere Worte im Sinne von: des Crispus, der später Cäsar wurde [3]), auszudeuten, ver-

1) Brandt S. 18 ff., besonders auch S. 28; 86; 94 f.; Leben des Laktanz S. 30 ff.

2) vgl. Chronik desselben ad a. Abr. 2333.

3) Brandt, Leben des Laktanz S. 35.

Digitized by Google

bietet ja, wie man ohne weiters erkennt, schon die Wortstellung; Hieronymus sagt vielmehr: Laktanz war Lehrer des Crispus, da dieser Cäsar war. Die Ernennung des kaiserlichen Prinzen zum Cäsar erfolgte 317. Da Laktanz in diesem Jahre denselben schon unterrichtete, so erfolgte seine Berufung nach Trier („in Gallien") im Jahre 316. Damals stand der Prinz im 16. Lebensjahr; denn er wurde nach der wohlbegründeten Annahme Tillemonts [1]) etwa im Jahre 300 geboren. Selbstredend handelte es sich damals nicht um die Unterweisung des Crispus in den Anfangsgründen, welche wie bei jedem andern Menschenkind im 6. oder 7. Lebensjahr, etwa 306 oder 307 vorgenommen worden war, sondern um die Einführung desselben in die lateinische Litteratur, in die rhetorischen und philosophischen Schriften des Cicero, um den systematischen Unterricht in der Rhetorik und Philosophie. Es ist geradezu unbegreiflich, wie man die Berufung des Laktanz nach Gallien zur Übernahme *solchen* Unterrichts ins Jahr 307 verlegen mag, wo Laktanz mitten in der Ausarbeitung seiner Institutionen stand und andrerseits Crispus als 7jähriger Knabe doch nicht den gefeierten Professor der Rhethorik zum Lehrer brauchen konnte! Die Übersiedelung des Laktanz nach Gallien erst ums Jahr 316 steht außerdem in vollem Einklang mit dem, was wir über das Leben desselben wissen.

a) Laktanz selbst erklärt in der Einleitung seiner Institutionen (I, 1, 1), daß er *lange Zeit* Lehrer der Beredsamkeit gewesen, ehe er den Entschluß gefaßt, sich gänzlich der litterarischen Thätigkeit zur Verteidigung der christlichen Lehre zu widmen. Diese

1) Tillemont, Histoire des empereurs IV, 84.

Digitized by Google

Thätigkeit begann nach Niederlegung der Professur im Jahr 304 mit der Komposition des Traktats de opificio dei. Im Hinblick auf das diu an jener Stelle der Institutionen werden wir die Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit als Rhetor zu Nikomedien ansetzen von 288—303 (15 Jahre). Der Berufung nach der Residenz durch Diokletian (regierte seit 284) ums Jahr 288 mußte schon eine längere Wirksamkeit vorangehen, durch welche Laktanz sich einen Namen verschafft hatte. Wir werden demnach im Jahre der Berufung (288) bei dem Rhetor ein Lebensalter von 40 Jahren mit gutem Grunde annehmen. Danach dürfte 248 und 249 als Geburtsjahr des Laktanz mit der allergrößten Wahrscheinlichkeit fixiert werden. Im Jahr 317, wo er den Crispus unterrichtete, stand er im 70sten Lebensjahr (»in extrema senectute«); zur Zeit des Beginns der Abfassung der Institutionen (305) im 56. od. 57. Jahr, im reifen vollendeten Mannesalter. Mit dieser aus den eigenen Angaben des Laktanz und aus der Erwägung der anderweitigen Verhältnisse mit Notwendigkeit sich ergebenden Bestimmung des Lebensalters harmoniert vollkommen die Energie und Kraft, welche uns in Sprache und Ton der Institutionen entgegentritt und ganz besonders das reife Urteil und die reiche Lebenserfahrung, die der Verfasser überall in diesem Werke zeigt.

b) Im Schlußkapitel seiner im Jahr 304 vollendeten Schrift de opificio dei spricht sich Laktanz also aus: „Ich bin entschlossen, an die Ausarbeitung eines Werkes über das glückselige Leben zu gehen (Institutionen). Es mag das als ein gewagtes Unternehmen erscheinen; gleichwohl werde ich mich an die Ausführung desselben ma-

Digitized by Google

chen; ich hoffe, daß mir Gott Kraft und Zeit dazu verleihen werde. Wenn es mir gelingt, diese Aufgabe zu lösen, so werde ich den Zweck meines Lebens als erfüllt ansehen." So spricht ein Mann, der zwar noch die volle Kraft in sich fühlt zu einer auf viele Jahre sich erstreckenden Thätigkeit, der aber doch angesichts des geplanten großen Werkes die Frage erhebt, ob wohl die zur Verwirklichung nötige längere Lebenszeit ihm vergönnt sein werde. Vergleiche hier noch die Worte des Schriftstellers inst. I, 1, 11.

Bei Abfassung der mortes (313—314) war Laktanz ungefähr 66 Jahre alt. Zwar ist die Schrift voll Kraft und besonders im Anfang und Schluß zeigt die Sprache große Frische und Lebendigkeit, was sich einerseits aus dem vigor animi erklärt, der dem Autor bis zu jener Lebensstufe eigen war, andrerseits aber aus dem eigentümlichen in diesem Buch verarbeiteten Stoff und den besonderen Zeitverhältnissen, in welchen es zu stande kam. Es erübrigt jetzt bloß noch die Beantwortung der Frage: wo hat Laktanz die mortes abgefaßt? Es unterliegt gar keinem Zweifel: in Nikomedien. Dort befand sich nach Kapit. 35, 4 der Autor der mortes im Mai 311; dort nach Kap. 48, 1 im Juni 313. Im Jahre 313 aber war er bereits mit der Komposition des Buches beschäftigt, das er dann im folgenden Jahr vollendete: sonach steht die Herstellung der Schrift in Nikomedien fest. Indes bekundet der Verfasser außerdem seine Anwesenheit in jener kaiserlichen Residenz während der Jahre 303—306, wie sich aus Kapitel 11—25 mit vollkommener Sicherheit ergiebt. Zwar hat Brandt zur Unterstützung seiner Hypothese trotz seiner richtigen Bemerkungen S. 27 die Behauptung auf-

Digitized by Google

gestellt, auch in diesem Betreff trete ein merklicher Unterschied zwischen den authentischen Schriften des Laktanz und den mortes hervor: während dort die Persönlichkeit des Autors, besonders an Stellen wie inst. V, 2 und V, 11 ganz deutlich hervortrete, habe der Verfasser der mortes alles vermieden, woraus sich seine Persönlichkeit ermitteln ließe [1]). Das wäre nun nicht einmal auffallend, da wir in einem Geschichtsbuche, wie es die mortes sind, ein solches Hervortreten der Persönlichkeit gar nicht erwarten; diese soll hinter dem behandelten Stoffe zurücktreten. Allein man darf ja wahrlich, um von allem andern zu schweigen, nur Kap. 11—15 und dann wieder 18 und 19 lesen, um sich zu überzeugen, daß der Autor der mortes seine persönliche Gegenwart und Augenzeugenschaft freilich nicht durch eine besondere Bemerkung, wie in den Institutionen, aber thatsächlich durch seine ganze Darstellungsweise in der allerunzweideutigsten Art manifestiert. Und nicht bloß, daß er zu Nikomedien lebte, wissen wir aus seiner Darstellung, sondern auch daß er ein Christ und zwar ein mit der Geschichte seiner Kirche und den heiligen Büchern derselben, aber ebenso mit der ganzen römischen Litteratur wohlvertrauter, hochgebildeter, für litterarische Studien eingenommener, in die Verhältnisse des kaiserlichen Hofes eingeweihter Mann lateinischer Zunge war, lauter Merkmale, die auf den Laktanz vollkommen zutreffen. Indes zurück zum Aufenthalt des Verfassers in Nikomedien. 303—306 und 311—314 hielt er sich nach dem Gesagten sicher dort auf. Aus den Jahren 307—310 hingegen berichten die mortes auch nicht ein Ereignis, das

1) Brandt S. 84 und 97.

Digitized by Google

ſpeziell auf Nikomedien Bezug hätte; in dem ganzen Referat von Kap. 26—34 bekundet der Verfaſſer durch keinen Zug ſeiner Darſtellung die perſönliche Anweſenheit in jener Reſidenz. Iſt es nun nicht ein merkwürdiges Zuſammentreffen, daß Laktanz in ſeinen Inſtitutionen, beſonders V, 2, 2 und V, 11, 15, zwar ſeine Anweſenheit zu Nikomedien in den erſten Jahren der Verfolgung feſtſtellt, eben da aber zugleich bezeugt, daß er zur Zeit der Abfaſſung des Werkes (etwa 306—310) ſich nicht in Bithynien d. h. in Nikomedien aufgehalten habe? Das iſt doch wieder ein deutlicher Fingerzeig, daß der Verfaſſer auch der mortes Laktanz iſt. Nachdem Galerius zum Auguſtus vorgerückt war, nahm, wie ſchon oben angedeutet wurde, die Verfolgung einen noch grauſameren Charakter an. Derjenige aber, der dem früheren Profeſſor der Rhetorik bis dahin noch einigen Schutz zu gewähren vermocht hatte, Konſtantin, floh 306 aus Nikomedien [1]); ſo gänzlich bloßgeſtellt dürfte Laktanz in der zweiten Hälfte 306 gleichfalls Nikomedien verlaſſen haben. Wo begab er ſich hin? Wir wiſſen es nicht. Über Vermutungen wird man in dieſer Frage niemals hinauskommen. Nur ſoviel darf mit Sicherheit ausgeſprochen werden: er ging damals nicht nach Trier. Wäre er, wie Brandt annimmt, 306, beziehungsweiſe 307 [2]) in letztere Stadt übergeſiedelt behufs Ausübung des Lehrberufs bei Criſpus, ſo hätte er ja ſchon die zur Herſtellung eines ſo umfaſſenden Werkes nötige Zeit nicht zur Verfügung gehabt. Dieſe Schwierigkeit iſt beim Standpunkte Brandts in erhöhtem Maße zu konſtatieren, da er die Inſtitutionen ſchon 307 oder jedenfalls 308 fertig ge-

1) de mort. 24. 2) Brandt, Leben S. 33 f.

Digitized by Google

stellt denkt. Allein die Annahme, Laktanz habe in dieser Zeit in Trier seinen Wohnsitz gehabt, erweist sich von der obigen Ausführung ganz abgesehen auch unter einem anderen Gesichtspunkt als völlig unmöglich. In den öfter erwähnten Abschnitten der Institutionen, welche von der Christenverfolgung handeln, ist diese Verfolgung immer als allgemeine, über den ganzen *orbis* verbreitete dargestellt; es sei besonders an inst. V, 12, 8 erinnert. Hätte sich nun Laktanz in der Zeit, wo er diese Abschnitte schrieb, also ums Jahr 307—310 in Trier am kaiserlichen Hofe aufgehalten, so hätte die Pflicht der Wahrhaftigkeit und der Dankbarkeit ihn veranlassen müssen, wenigstens eine Bemerkung einfließen zu lassen über das von dem Wüten der übrigen Regenten abweichende Verfahren des Konstantius und Konstantin. Denn daß schon der erstere Herrscher den Christen die möglichste Schonung zu teil werden ließ und Konstantin vollends von jeder Verfolgung weit entfernt war, sind Thatsachen, die niemand mit Gründen bestreiten kann. Diese Thatsachen hat Laktanz einige Jahre später in seinen mortes verzeichnet [1]), weil sie zur Zeit der Abfassung der letzteren (313—314) ihm als solche feststanden, während er an seinem Aufenthaltsort um 307—310 vielleicht Vermutungen, aber keine volle Sicherheit über das praktische Verhalten der beiden Regenten hatte. Nachdem Galerius von der unheilbaren Plage befallen worden war, kehrte Laktanz (Anfang 311) nach Nikomedien zurück, edierte seine ausgearbeiteten Institutionen und schrieb später die mortes und die Epitome, worauf er 316 nach Gallien ging.

1) de mort. 15 u. 24.

Digitized by Google

4.

Das Sibyllen-Citat bei Moſes von Choren.

Von Dr. P. Vetter.

Moſes von Choren citiert in der Geſchichte Armeniens I, 6 ein ziemlich langes Bruchſtück aus der „beroſiſchen Sibylle", wie er ſie nennt. Das Citat iſt dem dritten Sibyllenbuche entnommen, alſo demjenigen, das gewöhnlich auf jüdiſchen Urſprung zurückgeführt wird, und zwar entſpricht es den Verſen 105—146. A. v. Gutſchmid nahm an, daß Moſes das dritte Sibyllenbuch wirklich griechiſch vor ſich gehabt habe [1]), während Baumgartner das Citat als von Moſes aus Julius Afrikanus entlehnt faßt [2]). Beide Forſcher kommen ſomit darin überein, daß Moſes das Citat aus dem Griechiſchen überſetzt habe. Da dieſe Frage mit dem wichtigen Mar Abas-Probleme zuſammenhängt, ſo iſt vielleicht eine erneute Unterſuchung über die Quelle dieſes Sibyllencitates nicht ohne Intereſſe.

Die Stelle bei Moſes lautet: „Aber ich will jetzt mich freuen, indem ich den Anfang meiner vorliegenden

1) Ber. üb. d. Verh. d. k. ſächſ. Geſ. d. Wiſſ. XXVIII. 1876. S. 14. 32.

2) Zeitſchr. d. d. M. Geſ. XL. 1886. S. 511. 512.

Digitized by Google

Erzählung mit meiner teuren und über viele hinaus wahrhaftig redenden, berosischen Sibylle mache. Ehe der Thurm war, sagt sie, und ehe die Rede des Menschengeschlechtes vielsprachig war, und nach der Fahrt des Xisuthros nach Armenien, waren Zrwan und Titan und Japetosthe die Fürsten der Erde. Diese scheinen mir Sem, Cham und Japheth zu sein. Und da dieselben, sagt sie, die ganze Welt unter ihre Herrschaft verteilen, so gewinnt die Oberhand und Herrschaft sogar über beide Zrwan. Von diesem hat irgendwo der Magier Zradascht, der König der Baktrer, d. i. der Meder, gesagt, daß er der Anfang und Vater der Götter sei. Und noch vieles andere hat er über ihn gefabelt, was zu wiederholen mir jetzt ungelegen ist. Da nun Zrwan, sagt sie, gewaltthätig wurde, traten ihm entgegen Titan und Japetosthe, zum kriegerischen Kampf gegen ihn reizend, weil er seine Söhne zu Königen über alle zu machen gedachte. Und in dieser Verwirrung raubte, sagt sie, Titan einen Teil vom Erbgebiete Zrwan's. Nun tritt ihre Schwester Astlik dazwischen und beredet sie, die Empörung aufzugeben, und sie nehmen es an, daß Zrwan König bleibe, schließen aber einen Vertrag mit Bündnis und Eid untereinander: jedes männliche Kind, das dem Zrwan geboren würde, zu töten, damit er nicht durch sein Haus über sie herrsche. Darum beorderten sie starke Männer aus den Titanen über die Geburten seiner Frauen. Und nachdem sie zwei getötet hatten, weil das eidliche Bündnis zurecht bestand, so kommt von da an ihre Schwester Astlik mitsamt den Frauen Zrwan's auf den Gedanken, einige aus den Titanen zu bereden, daß sie die anderen Kinder am Leben lassen und nach Westen geleiten sollten, auf einen Berg,

Digitized by Google

den ſie „Götterwurf“ mit Namen nannten, der aber jetzt Olympos heißt.“

Vor allem ſind diejenigen Stellen auszuſcheiden, welche nicht von der Sibylle, ſondern von Moſes herrühren. Zuſatz des Moſes ſind die Worte: „nach der Fahrt des Xiſuthros nach Armenien“, ſie ſind aus der armeniſchen Überſetzung der Chronik des Euſebius entlehnt, und ſtehen in Aucher's armen. Text I, S. 49 (= Schöne I, 31). Eingeſchaltet iſt ferner die Notiz über „Zradaſcht, den Magier, den König der Baktrer.“ Wortgenau ſo lautet der Titel Zradaſcht's in der Chronik I, S. 91, II, 64, (= Schöne I, 59; II, 11), und daß hier in dieſer Titulatur ein Citat vorliegt, deutet Moſes zum Überfluß noch ſelber an, indem er den Volksnamen baktra*tsvotz* erklärt durch meda*tz*, anſtatt einfach nur den letztern zu ſetzen und erſteren auszulaſſen, wobei er auffallender Weiſe den griechiſchen Namen med*kh* gebraucht, den er in der Chronik I, 95 (= Schöne I, 63) zu erklären für notwendig findet. Außerdem iſt von Moſes eingeſchaltet die Notiz über Sem, Cham und Japheth, und wohl auch die Bemerkung über den Olympus. Wenn wir nun nach Ausſcheidung dieſer Zuſätze das Citat mit dem griechiſchen Text der Sibylle [1]) vergleichen, ſo ſpringt allerdings eine Stelle ſofort in die Augen, die auf ein griechiſches Original hinzudeuten ſcheint. Es iſt das Wort *πύργος*, V. 105, das bei Moſes mit burg wiedergegeben iſt. Dieſe Überſetzung iſt charakteriſtiſch, denn in der Chronik gebraucht der Überſetzer, alſo wohl eben derſelbe Moſes, für den babyloniſchen Thurmbau regelmäßig das Wort aštarak, obwohl er auch dort in ſeiner griechiſchen Vor-

1) Al. Rzach, orac. Sibyllina 1891. S. 54 ff.

lage sicherlich πύργος las, wie wir aus der Parallelstelle in der praepar. evangel. und dem Alexander Polyhistor-Citat bei Syncellus entnehmen dürfen. Diese Übersetzung ist also ein gewichtiges Zeugnis für ein griechisches Original, aber doch kein unabweisbares.

Ein weiterer Beweis, daß das Citat aus dem Griechischen stammt, scheint der Name Yapetosthē zu sein, denn es ist längst [1]) bemerkt worden, daß die Worte: „Zrwan und Titan und Japetosthe waren die Fürsten der Erde" eine nur allzu wörtliche Übersetzung des Verses 110 sind: *Καὶ βασίλευσε Κρόνος καὶ Τιτὰν Ἰαπετός τε.* Aber eben dieser Vers spricht gegen Moses als den eigentlichen Übersetzer des Citates. Moses hat etwa zehn Jahre im Gebiete der griechischen Sprache zugebracht, er verstand griechische Rhetoren zu lesen und zu traktieren, er hat umfassende griechische Werke ins Armenische übersetzt, hat zudem die Geschichte Armeniens erst in vorgerücktem Alter, nach langer litterarischer Thätigkeit als Übersetzer, geschrieben. Moses muß doch das Griechische so geläufig gewesen sein, daß ein derartig lächerlicher Übersetzungsfehler ihm nicht begegnen konnte.

Eine zweite Singularität in der Übersetzung dieses Verses ist die Wiedergabe des griech. *Κρόνος* mit Zrwan. Aus Eznik und Elische wissen wir, daß die Sasaniden des 5. Jahrhunderts dem Zerwanitismus anhiengen, der den Dualismus der Avestareligion durch die Statuierung eines gemeinsamen Urgrundes für Ahuramazda und Angramainyu zu überwinden suchte. Auf dieselbe Thatsache spielt auch Moses an, wenn er bemerkt, daß der

1) vgl. Lagarde, armen. Studien S. 108. Nro. 1549.

Digitized by Google

Magier Zradaſcht dieſen Zrwan irgendwo als Anfang und Vater der Götter lehre. Dieſe Berufung des Moſes auf Zarathuſtra darf jedoch keinesfalls als ein eigentliches Citat gefaßt werden, ſie beruht ſicher nur auf einer Kombination des Moſes, der einerſeits wußte, daß die Perſer ſeiner Zeit die oberſte Gottheit Zrwan nannten, und andererſeits, daß die religiöſen Bücher der Perſer auf Zarathuſtra zurückgeführt wurden. Geſetzt nun Moſes habe den Sibyllenvers aus dem Griechiſchen überſetzt, dann müßte auch er es geweſen ſein, der an die Stelle Sem's — denn Kronos faßte er als den Sem der Bibel — den perſiſchen Nationalgott gerückt hätte. Moſes war aber ganz und gar kein Verehrer des perſiſchen Weſens, und am allerwenigſten für die perſiſche Mythologie eingenommen. Daß Moſes von ſich aus die perſiſche Gottheit mit Sem identifiziert und dieſe Deutung vollends durch die Auktorität ſeiner „teuren Sibylle" gedeckt hätte, iſt doch ſehr wenig wahrſcheinlich. Endlich kommt aber noch hinzu, daß die Überſetzung von *Κρόνος* mit Zrwan eine treffliche ſprachliche Stütze hat. *Κρόνος* hatte der Überſetzer als gleichbedeutend mit *Χρόνος* genommen, und deswegen den Namen durch Zrwan erſetzt. Denn letzteres Wort bedeutet in der That „Zeit", nur nicht im Armeniſchen, wie v. Gutſchmid [1]) annahm, der zrwan als „armeniſche Überſetzung von *Κρόνος* oder *Χρόνος*" faßte. Zrwan iſt jedenfalls zu Moſes' Zeit kein armeniſches Wort geweſen, denn Eznik überſetzt es und bemerkt, es bedeute auf Armeniſch bacht oder pharkh, Schickſal oder Ruhm [2]). Da Eznik mit dem Perſiſchen

1) a. a. O. S. 32.

2) Widerlegung der Sekten, II. 1. Venedig 1826, S. 113.

Digitized by Google

seiner Zeit wohl vertraut war, so folgt aus eben dieser seiner Erklärung weiter, daß auch die persische Sprache damals mit dem Worte nicht den Begriff der Zeit verband, sonst hätte ja Eznik es so übertragen. Das Wort bedeutete aber „Zeit" in der Sprache des Aveſta. Der also im Sibyllenvers *Κρόνος* durch zrwan erſetzt hat, beſaß die ganz richtige Kunde von dem urſprünglichen Begriffsinhalte des Götternamens zrwan, daß er auf das Zendwort zrvan oder zrvāna zurückgehe. Dürfen wir nun dieſe Kenntnis einem Moſes von Chorene zutrauen? Kaum! Moſes kannte zwar die perſiſche Sprache und die perſiſche Mythologie, jedoch nur die ſeiner eigenen Zeit. Wie wenig er über das Aveſta unterrichtet war, verrät er eben in der unmittelbar folgenden Notiz über den Magier Zradaſcht. Vielmehr weiſt uns dieſes Moment auf einen Schriftſteller hin, der mit der griechiſchen Litteratur weniger, mit der perſiſchen aber mehr vertraut war als Moſes. Einen in perſiſchen Anſchauungen befangenen Überſetzer verrät auch der polygamiſtiſche Zug, der in den griechiſchen Mythus hineingetragen worden iſt, indem an die Stelle der *Ῥέη* des griechiſchen Sibyllentextes die „Frauen des Zrwan" getreten ſind.

Aus den dargelegten Prämiſſen möchte ich den Schluß ziehen, daß Moſes das Sibyllencitat nicht unmittelbar aus dem Griechiſchen überſetzt, ſondern von einem nicht-griechiſchen Autor entlehnt habe. Dieſen Autor ſcheint er mir im vorangegangenen Kapitel ſelber angedeutet zu haben. Dort ſagt nämlich Moſes, er habe in der Genealogie den Thiras als den vierten nach Noe, und den dritten nach Japheth geſetzt, ebenſo den Meſtrajim als den vierten nach Noe und den dritten nach Cham,

Digitized by Google

obwohl er beide Namen in der armenischen Bibelübersetzung nicht gefunden habe. „Aber so", fährt er fort, „haben wir ihn angeordnet gefunden bei einem gewissen sehr klugen und belesenen Syrer, und was er sagte, schien uns wahr zu sein." Und dieser syrische Gewährsmann ist nicht etwa bloß fingiert, denn wenn Moses die Genealogie selber zusammengestellt hätte, so würde er zweifellos die Namen aus der hl. Schrift zusammengesucht haben. Da nun aber die Namen sich in der armenischen Bibel nicht finden sollten, wenigstens nach der Meinung des Moses, denn thatsächlich stehen sie ja dort [1]), so folgt doch wohl, daß seine Berufung auf die syrische Quelle Glauben verdient.

Diesen syrischen Anonymus nun möchte ich als Quelle nicht bloß für die Genealogien, sondern auch für das Citat aus der Sibylle vermuten. Denn noch bei einem anderen armenischen Schriftsteller findet sich eine Spur dieses Sibyllencitates, bei Eznik. Dieser sagt II, 3 (Ausg. v. Venedig 1826. S. 121): „Denn auch Zrwan ist ja ein Mensch, ein tapferer Mann aus der Zeit der Titanen." Die Übereinstimmung dieser Behauptung Eznik's mit dem Ausspruche der Sibylle und in der Fassung, wie sie bei Moses steht, ist doch zu auffallend, als daß eine Abhängigkeit Eznik's in Abrede gestellt werden könnte. Daß aber Eznik seine Kunde erst aus Moses geschöpft haben sollte, ist schwer glaublich, denn die größere Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß Moses, der sich in der Geschichte einen alten Mann nennt und sein Geschichtswerk jedenfalls nicht vor der Allein-

1) vgl. A. Carrière, Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales p. 29. 30.

Digitized by Google

regierung Peroz' II. (459) veröffentlicht haben kann, nach Eznik geschrieben hat [1]). Daher möchte ich vermuten, daß auch Eznik's Bemerkung auf jenen syrischen Schriftsteller zurückgehe. Und zwar scheint es ein Vertreter der syrischen Gnosis gewesen zu sein, der den Gedanken der Sibylle in eranischem Geiste überarbeitet hatte, denn gerade in den Kreisen der syrischen Gnostiker waren die Versuche beliebt, christliche Lehren oder hellenische Anschauungen mit den religiösen Vorstellungen des Magiertums zu vermischen. Wenn der Autor, bei dem Moses die Stelle aus der Sibylle las, ein syrischer Gelehrter war, dann ist sowohl die fehlerhafte, auf mangelhafte Kenntnis des Griechischen weisende Übertragung der griechischen Worte, als auch das persische Gepräge der Übersetzung wohl begreiflich. Und so hätte sich denn als Resultat der Untersuchung ergeben, daß der berühmte Japetosthe des Moses von Choren auf dem Umweg über Syrien seinen Weg in die Geschichte von Großarmenien gefunden hat, daß Moses das Sibyllencitat erst aus dem Syrischen übertrug. Eine lautliche Schwierigkeit, etwa wegen des harten Labialen in Japetosthe, steht dieser Annahme nicht im Wege, denn die armenischen Uebersetzer wußten hartes und weiches p im Syrischen wohl zu unterscheiden. Und auch die schon oben berührte Wahl des Wortes burg für πύργος kann nicht entscheidend sein, denn wenn Moses auch den griechischen Text des Verses 105 nicht vor sich hatte, so besaß

1) Hiebei setze ich freilich voraus daß der Verfasser der Geschichte nicht, wie A. v Gutschmid zuletzt (in der Encyclop. Britann. ed. IX t. XVI. p. 861—863) annahm, ein Pseudonym des 7. Jahrh., sondern mit dem histor. Moses des 5. Jahrh. identisch war.

Digitized by Google

er ihn doch für die Verse 97—104, nämlich in dem Citat aus der Sibylle bei Eusebius in der Chronik (I. S. 38. 39. Schöne I, 23. 24), die er zwar armenisch gebrauchte, aber doch auch griechisch kennen mußte, da er ja selber der Uebersetzer war. In diesem Abschnitte aber kommt πύργος zweimal vor, es kann daher die Erinnerung an jene Stelle ihm hier die seltenere, aber mit dem griechischen Worte verwandt klingende Bezeichnung in die Feder gebracht haben.

Von dieser Auffassung des Sibyllencitates aus fällt auch Licht auf eine andere, bedeutsamere Frage, auf die nach dem Ursprunge der Mar Abas-Fragmente. Denn in dem Mar Abas-Buche, das Moses vom 9. Kapitel an exzerpiert, kehren Zrwan und Japetosthe wieder. Wenn Moses das Sibyllencitat aus dem Griechischen selber übersetzt hätte, dann würde diese Verwandtschaft zwischen dem Buche des Mar Abas und den Worten der Sibylle sehr verdächtig sein. Anders aber ist es, wenn Moses seinen Zrwan und Japetosthe bei einem „gewissen Syrer" gefunden hat. Dann kann ja auch Mar Abas aus derselben Quelle geschöpft haben.

Für diese Annahme daß Moses in dem Mar Abas-Buche schließlich nur einen Ausläufer der gleichen Quellenschrift benutzte, die er schon in seinen Genealogieen gebraucht hatte, scheint mir noch eine andere Beobachtung zu sprechen, die sich mir nach der Lektüre von Carrière's interessanter Schrift über Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales aufgedrängt hat. Carrière liefert den Nachweis, daß die Genealogieen des Moses, speziell die der japhetidischen Linie, willkürlich kombiniert sind, und daß dieselbe willkürliche Kombination bei Mar Abas

Digitized by Google

wiederkehrt, nur ſind die Namen durch Umſtellung der Buchſtaben abſichtlich geändert. Daraus zieht Carrière den Schluß, daß Moſes von Choren und Mar Abas Katina identiſch ſeien, d. h. daß Moſes den Mar Abas erdichtet hat. Auf Grund des bisher Geſagten möchte ich lieber den anderen Schluß ziehen, daß Moſes und Mar Abas, beide ſelbſtſtändig Eine Quelle benützten, jenen namenloſen „klugen und beleſenen Syrer“. Aus ihm ſchöpfte Moſes ſeine Genealogieen. Aus derſelben Quelle hatte aber ſchon vor Moſes Mar Abas Katina, richtiger derjenige ſyriſche Schriftſteller, welcher ſeinem Werke den Namen des Mar Abas gab, dieſelben Genealogieen entnommen, nur einzelne Namen, ſei es abſichtlich, ſei es unabſichtlich, geändert.

Freilich bleibt die Möglichkeit übrig, daß Mar Abas mit dem ſyriſchen Anonymus identiſch iſt, ſo daß Moſes ſeinen Mar Abas ſchon benützt hätte, ehe er ihn mit Namen nannte. Dieſer Annahme ſteht jedoch das von Carrière konſtatierte Reſultat entgegen: die Veränderung der Namen in den Genealogieen des Moſes einerſeits und bei Mar Abas anderſeits ſchließt doch wohl die Identität des Verfaſſers aus.

Digitized by Google

5.

Phrygier oder Kataphrygier?

Von Repetent Dr. Zisterer.

In der Litteratur über den Montanismus findet sich bis auf den heutigen Tag eine verschiedene Bezeichnung der Anhänger jener Häresie, welche eine Aufklärung verlangt. Die einen nennen nemlich letzere einfach Phrygier, die andern Kataphrygier. Man ist daher versucht, bei diesem Sachverhalt sich zu fragen: woher kommt die Verschiedenheit jener Benennung, kommt beiden gleiche Berechtigung zu, oder ist die eine der andern als die richtigere vorzuziehen?

Sehen wir uns behufs Lösung dieser Frage zunächst in der zeitgenössischen Litteratur um, so begegnen wir bei den Griechen, welche hier als die Originalschriftsteller in erster Linie in Betracht kommen, ausschließlich der Bezeichnung Phrygier für Montanisten. Irenäus bedient sich in seiner Ketzerbestreitung des Ausdruckes zwar noch nicht. Es ist jedoch nicht sicher, ob bei demselben jene Irrlehrer überhaupt erwähnt sind [1]). Dagegen nennt

1) cfr. Stieren, Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis quae supersunt omnia I, 473 n. 1.

Digitized by Google

ſie ſchon Clemens von Alexandrien mit aller Beſtimmtheit Phrygier. Strom. IV, 13 (p. 605 ed. Potter) läßt er die Phrygier diejenigen, welche ihrer neuen Prophetie nicht anhängen, ſchimpfweiſe Pſychiker nennen. Die Bezeichnung *τῇ νέᾳ προφητείᾳ μὴ προσέχοντες* läßt deutlich erkennen, daß er unter den Phrygiern die Anhänger der montaniſtiſchen Irrlehre verſtand. Später giebt er ſogar den Grund dieſer Benennung ausdrücklich an. Strom. VII, 18 p. 900 kommt er auf die verſchiedenen Geſichtspunkte zu ſprechen, wonach die Häreſieen bezeichnet werden. Darunter führt er eine an, welche nach dem Volksſtamm benannt werde wie die der Phrygier (*αἱ δὲ ἀπὸ ἐθνους, ὡς ἡ τῶν Φρυγῶν*). Demnach war bei der Benennung jener Häreſie das ethnographiſche Moment das maßgebende. Dasſelbe ſpricht Hippolyt in den Philoſophumenen aus: Andere, die zudem ihrer Natur nach noch häretiſcher ſind, Phrygier dem Stamme nach, ließen ſich von Weibern umgarnen und täuſchen (Philos. VIII, 19 ed. Duncker et Schneidewin). In dem gleichen Sinne läßt er an einer ſpäteren Stelle die Phrygier die Anfänge ihrer Häreſie von einem gewiſſen Montanus und einer Priscilla und Maximilla gewinnen (ibid. X, 25).

Auf ſolche Zeugniſſe geſtützt konnte der Kirchengeſchichtſchreiber Euſebius gut von einer nach den Phrygiern genannten Häreſie reden (H. E. V, 16, 1 und 22; V, 18, 1.), wie er an zwei weiteren Stellen den Proklus das eine mal: Haupt der phrygiſchen Sekte (l. c. II., 25), das andere mal Vorkämpfer der phrygiſchen Häreſie (l. c. VI., 20) nannte. Die Bezeichnung *ἡ κατὰ Φρύγας γνώμη* (II, 25) und *ἡ κατὰ Φρύγας αἵρεσις*

Digitized by Google

(VI, 20) ist bei ihm nur ein verkürzter Ausdruck für die anderwärts in demselben Werke gebrauchte vollere ἡ λεγομένη κατὰ Φρύγας αἵρεσις (V, 16) und ἡ κατὰ Φρύγας καλουμένη αἵρεσις (V, 18). Es kann somit in diesem Falle Eusebius durch Eusebius selbst erklärt werden.

Das Gleiche trifft bei Epiphanius zu. Derselbe läßt in seinem Panarion eine andere Häresie von den Enkratiten aus auftauchen, „die sogenannte der Phrygier" (ἑτέρα αἵρεσις τῶν Φρυγῶν καλουμένη), welche jener gleichzeitig sei und dieselbe wieder aufnehme (weiterführe). Er geht sodann auf die nähere Beschreibung jener neuen Irrlehre über und fährt also weiter: „Denn diese nach den Phrygiern Genannten nahmen die ganze Schrift, das Alte und Neue Testament an" u. s. w. (H. 48, 1). Den kaum mißzuverstehenden Ausdruck οἱ κατὰ Φρύγας καλούμενοι erklärt er sodann in demselben Abschnitte noch ausführlicher. H. 48, 14 spricht er von der Ausbreitung jener Sekte und sagt darüber also: Es befindet sich das Geschlecht in Kappadozien und Galatien und im genannten Phrygien, weshalb nach den Phrygiern die Häresie genannt wird. Im folgenden bedient er sich sodann des prägnanten Ausdruckes οἱ κατὰ Φρύγας = Anhänger der phrygischen d. i. der nach den Phrygiern benannten Häresie ausschließlich. Diese schlechthinige Bezeichnung οἱ κατὰ Φρύγας gebraucht m. W. bei den Griechen Epiphanius zuerst. Indes soll damit keineswegs gesagt sein, daß dieselbe erst mit diesem Schriftsteller aufgekommen bez. in das Leben und die Litteratur eingedrungen sei, wenn sie auch nicht vor dem vierten Jahrhundert in der griechischen Litteratur sich nachweisen lassen mag.

Aus dem Griechischen ging die Bezeichnung in

Digitized by Google

das Lateiniſche über. Wir begegnen derſelben hier zunächſt in Überſetzungen. Den griechiſchen Urſprung verrät ſehr deutlich die im Briefe des Firmilian von Cäſarea an Cyprian ſich findende Bezeichnung fraglicher Häreſie. Die Überſetzung iſt ſehr alt und wird von einigen letzterem ſelbſt zugeſchrieben [1]). Erſterer ſuchte in jenem Schreiben ganz kurz das Ungereimte der Ketzertaufe aus deren weſentlichen Lehren nachzuweiſen. An zweiter Stelle ſpricht er dabei von jenen, welche nach den Phrygiern genannt werden und neue Prophetieen einzuführen ſuchen (illi qui Cataphrygas appellantur et novas prophetias usurpare conantur) [2]). Die Konſtruktion qui Cataphrygas appellantur, und nicht, wie man ſprachlich richtiger erwarten würde, Cataphrygae oder Cataphryges, beweiſt genugſam, wie gut der Überſetzer über den Urſprung und die Zuſammenſetzung des Wortes unterrichtet war. Wir haben hier das *οἱ κατὰ Φρύγας καλούμενοι* und zwar nicht einmal in ganz rein lateiniſcher Form. Letzterer Anforderung genügt die Ausdrucksweiſe, welche ſich für dieſe Bezeichnung in einer wohl gleichfalls aus dem Griechiſchen ins Lateiniſche übertragenen Schrift findet, als deren eigentlicher Verfaſſer vielfach Hippolyt betrachtet wird [3]). Die Stelle lautet ganz kurz: Accesserunt alii haeretici, qui dicuntur *Secundum* Phrygas, sed horum non una doctrina est. Sunt enim qui *Kata* Proclum dicuntur, sunt alii qui Secundum Aeschinem pronuntiantur [4]). Auch hier

1) cfr. Fessler-Jungmann, Institutiones Patrologicae, Oeniponte 1890, I, 313.

2) cfr. Corpus Script. Lat Vindob. III, 2 p. 814 ed. Hartel.

3) cfr. Fessler-Jungmann l. c. p. 297.

4) Corp. Haereseologic. I, 278 ed. Oehler.

Digitized by Google

begegnet uns noch in Kata Proclum die griechische Präposition und zeigt die nach dieser Hinsicht zwischen beiden Sprachen schwankende Haltung des Uebersetzers an. Da die Schrift selbst, wem immer man die Urheberschaft derselben zuschreiben mag, unmöglich von Tertullian herrühren kann, so bleibt die Vermeidung jener beiden Bezeichnungen gerade bei diesem ersten lateinischen Kirchenschriftsteller und beredtesten und eifrigsten Verfechter der montanistischen Sache im Abendland immerhin sehr bedeutsam.

Wohl spricht derselbe in der Schrift advers. Praxeam von dem Frieden, den ein römischer Bischof den Kirchen von Asien und Phrygien bringen wollte, allein er bezeichnet weder die Angehörigen dieser Kirchen als Phrygier, noch nennt er ihre Lehre die phrygische. Zur Bezeichnung dieser bedient er sich aber des Achtung- und Anerkennung gebietenden Ausdruckes prophetiae Montani, Priscae, Maximillae. Der gegnerischen Brandmarkung jener Lehre als haeresis hält er die ehrende Auszeichnung prophetia entgegen, indem er Praxeas zu Rom zwei Geschäfte des Teufels besorgen, die Prophetie austreiben und die Häresie einführen, den Parakleten in die Flucht schlagen und den Vater kreuzigen [1]) ließ. Somit ist die Bezeichnung „Phrygier" oder „die nach den Phrygiern sich Nennenden", wie unzweifelhaft die andere „phrygische Häresie" wohl nur als ein Stichwort von den Gegnern jener Sekte gebraucht worden. Weit entfernt, dieselben als Anhänger der neuen Propheten- und Geisteskirche anzuerkennen und zu nennen, bezeichneten

1) adv. Prax. c. 1 ed. Oehler II, 654.

Digitized by Google

sie dieselben einfach nach ihrer nationalen Herkunft und dem geographischen Ausgangs- und Mittelpunkt ihrer Lehre. Damit wären ihre hohen Ansprüche am treffendsten zurückgewiesen. Zugleich wäre durch jene Bezeichnungen am merklichsten der Unterschied zwischen der erst neulich auf nationalem Boden sich erhebenden freien Geisteskirche und der auf apostolischer Grundlage solid sich aufbauenden und an die ersten normativen Ueberlieferungen fest sich anschließenden allgemeinen Kirche ausgesprochen.

Der erste die Bezeichnung Cataphryges absolut gebrauchende lateinische Kirchenschriftsteller ist wohl Philastrius von Brescia. In dem von demselben um das Jahr 380 verfaßten liber de haeresibus findet sich c. 49 folgende hierauf sich bezügliche Stelle: Alii autem post istos surrexerunt, Cataphryges in Phrygia provincia habitantes [1]). Der letztgenannte Zusatz in Phrygia etc. ist nur eine nähere Erklärung des ersten, etwas fremdartig klingenden Ausdrucks Cataphryges, der sich wiederum aus dem breviloquenten griechischen *οἱ κατὰ Φρύγας* gebildet haben mag. Derselbe kommt nun bei den folgenden lateinischen Kirchenschriftstellern immer mehr auf und erringt sich nach Auslassung der Erklärung durch einen Relativsatz in ihrer Sprache das Bürgerrecht. Während Hieronymus in seiner Uebersetzung der Chronik des Eusebius, welche er um das Jahr 381 begann, ad ann. 14 M. Aurelii sich enge an die griechische Bezeichnung anschließend von einer Pseudoprophetia, quae Cataphrygas nominatur spricht [2]), bedient er sich in

1) Corp. Haereseologic. I, 51 ed. Oehler.
2) ed. Schoene II, 173.

Digitized by Google

dem um das Jahr 392 verfaßten liber de viris inlustribus der absoluten Ausdrucksweise Cataphrygarum haeresis [1]).

Noch freier verfuhr mit der ursprünglichen Redewendung dessen vielfacher Nebenbuhler Rufin in der Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius. Nicht bloß gebrauchte er dabei dieselben Ausdrücke wie Cataphrygarum haeresis [2]), Cataphrygae haeretici [3]), sondern er giebt die bekannte Ausdrucksweise in H. E. II, 25 *τῆς κατὰ Φρύγας προϊσταμένῳ γνώμης* einfach mit Cataphryga wieder [4]). Doch war ihm die richtige Ableitung keineswegs unbekannt, wie die kurz vor der andern einmal gebrauchte Bezeichnung haeresis Phrygum beweist [5]).

Desgleichen findet sich der Ausdruck Cataphrygarum haeresis im Indiculus de haeresibus des Pseudo-Hieronymus [6]). Wenn man mit Krüger die Abfassung dieser Schrift ins Jahr 400 verlegen darf [7]), und jedenfalls nach den angeführten Werken des echten Hieronymus ansetzen muß, so dürfte die Angabe Coteliers [8]), daß in jenem Indiculus zuerst die Bezeichnung Cataphryga vorkomme, hienach berichtigt werden. Selbst Dindorf beruft sich zu ihrer Erklärung noch auf denselben [9]).

Das Verzeichnis könnte auch bei den Kirchenschrift-

1) ed. Harding p. 33.

2) Ecclesiasticae historiae Eusebii Pamphili libri novem Ruffino Aquilejensi interprete ed. Cacciari Romae 1711. I, 282.

3) Cacciari l. c. p. 289.

4) idem p. 107.

5) idem l. c. p. 286.

6) Corp. Haereseologic. p. 292 ed. Oehler.

7) Gustav Krüger, Lucifer von Calaris und das Schisma der Luciferianer S. 65. Leipzig 1886.

8) Ecclesiae Graecae Monumenta I, 772 seq.

9) Epiphanii opera I, 382.

Digitized by Google

stellern des fünften Jahrhunderts noch weiter geführt werden. Indes dürfte über die Entstehung der Bezeichnung Cataphrygae oder Cataphryges kein Zweifel mehr bestehen. Die griechische Litteratur kennt diesen Ausdruck überhaupt nicht. In die lateinische aber kam derselbe zunächst durch die zu wörtlichen und dazu halb griechischen Uebersetzungen, so daß er sich daselbst fast bis zur vollen Unkenntlichkeit seines Ursprungs einbürgerte. Wenn man daher dem Ausdrucke bei der Lektüre begegnet, so könnte man fast versucht sein, an eine geographische Unterabteilung Phrygiens zu denken.

Dieser Umstand dürfte auch für die Uebersetzer namentlich der griechischen Kirchenschriftsteller ein Fingerzeig sein, bei Uebertragung derselben genauer den Wortlaut des Urtextes beachten zu wollen. Wenn auch noch der lateinische Uebersetzer der Eusebianischen Kirchengeschichte des siebzehnten Jahrhunderts, Heinrich Valesius, die schon besprochene Stelle II, 25 mit patronum sectae Cataphrygarum wiedergiebt [1]), so berechtigt diese Uebertragung keineswegs einen deutschen Uebersetzer des griechischen Originals gleichfalls eine kataphrygische Sekte in seine Arbeit herüber zu nehmen [2]). Auch verdiente die Frage, ob nicht für die Sprache der Wissenschaft überhaupt die immerhin einige Verwirrung anrichtende Ausdrucksweise „Kataphrygier und kataphrygische Sekte" nicht künftighin besser auf den Aussterbeetat gesetzt würde, wohl noch weiterhin in Erwägung gezogen zu werden.

1) In der ed. Laemmer p. 146 u. 317, 379, 390, 466.

2) So finde ich diese Wendung in der mir vorliegenden Übersetzung des Eusebius nach dem Urtext von Dr. Marzell Stigloher Bd. I, S. 121, 305, 312, 374.

Digitized by Google

II.

Rezenſionen.

1.

Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales par **A. Carrière**. Paris. L. Cerf. 1891. kl. 8. 46 S.

Herr Carrière, Profeſſor des Armeniſchen an der école des langues orientales vivantes zu Paris, giebt in dem vorliegenden, ſeinem älteren Kollegen, Herrn Joſef Derenbourg zu deſſen 80. Geburtstage gewidmeten Schriftchen, einen wertvollen Beitrag zur Mar Abas-Frage. Durch Vergleichung der Genealogieen, die Moſes von Chorene als ſein Eigentum im 5. Kapitel des erſten Buches giebt, mit denen, welche er im 9. Kap. desſelben Buches aus Mar Abas Katina citiert, iſt C. zu einer für die Kritik des Moſes wirklich bedeutſamen Entdeckung gelangt: die Genealogie der japhethidiſchen Geſchlechter, welche Moſes von ſich aus entwickelt, iſt für die erſten 4 Stammväter auf Grundlage der Bibel willkürlich konſtruiert; und eben dieſes willkürlich konſtruierte Syſtem kehrt bei Mar Abas Katina wieder, nur daß dort die Namen zum Teil bloß durch Umſtellung der Buchſtaben geändert ſind.

Aus dieſem Sachverhalte, den die Moſes-Kritik

Digitized by Google

bisher noch gar nicht beachtet hatte, läßt sich nun freilich ein sicherer Schluß für die Entstehung der Mar Abas-Fragmente noch nicht ableiten. Denn es bleibt die doppelte logische Möglichkeit, daß Moses und Mar Abas identisch, also die Fragmente eine Falsifikation seien, oder daß Moses sowohl als Mar Abas, aus einer dritten Quelle, aber je selbstständig und mit eigenen Zuthaten die Genealogien entnommen hätten. H. C. hat sich für die erstere Möglichkeit entschieden, während mir scheinen möchte, daß für die zweite noch anderweitige positive Gründe sprechen. Der weitere Fortschritt der Moseskritik erst kann in dieser verwickelten Frage Klarheit schaffen, einstweilen aber hat Herr C. durch seine scharfsinnige und zugleich in frischer, humorvoller Sprache geführte Untersuchung diese Frage um ein gutes Stück ihrer Lösung näher gerückt.

Vetter.

2.

Die Religion der afrikanischen Naturvölker. Von Prof. Dr. **Wilhelm Schneider.** Münster. 1891. Aschendorff'sche Buchhandlung. XI u. 283 S.

Der H. Verf. hat seine Vertrautheit mit dem schwierigen Problem der Religion der Naturvölker schon durch sein allgemein beifällig aufgenommenes zweibändiges Werk über die Naturvölker bekundet. Die besondere Darstellung der afrikanischen Naturvölker verdient um so mehr unsere Beachtung, als gerade der schwarze Erdteil in neuester Zeit die Aufmerksamkeit der Forscher und Politiker in hervorragendem Maße auf sich

Digitized by Google

gezogen hat. Es ist dem Verf. gelungen, auf Grund der umfangreichen neueren Litteratur der verschiedensten Art ein einheitliches Bild dieser Religion zu entwerfen. Mit Recht redet er von der Religion dieser Völker, denn sowohl hinsichtlich des Gottesbewußtseins und der Religionsmythen als in Bezug auf die religiösen Gebräuche und Sitten lassen sich die vielsprachigen Völker, denen man so häufig ohne Grund Religionslosigkeit vorgeworfen hat, unter bestimmten Gesichtspunkten zu einem Ganzen verbinden. Das entworfene Bild enthält mehr Schattenseiten als Lichtseiten, aber doch genügt es zu dem Beweis, daß das religiöse und sittliche Bewußtsein dieser „Wilden" weit höher steht als es bei oberflächlicher Betrachtung zu stehen scheint. Dies hat ja auch der vom Verf. geschätzte Ratzel in seiner Völkerkunde bewiesen und M. Müller hat seit Dezennien denselben Standpunkt in Betreff des Fetischismus, den die Darwinisten so gern als den Anfang der Religion betrachten möchten, verteidigt. Freilich hat er in seiner letzten Schrift über die natürliche Religion, welche der Verf., wie es scheint, nicht mehr zu Rate ziehen konnte, seine früheren Ideen ziemlich weit herabgestimmt.

Der Verf. behandelt nach einer allgemeinen Einleitung, welche die Grundzüge in oberflächlicher Darstellung enthält, in 5 Abschnitten: Gottesbewußtsein, Schöpfungs- und Urstandssagen; Pessimistisch-spiritistische Naturauffassung, Geister- und Totenverehrung, blutige Ausartung derselben; Fetischismus und verwandte Arten des Aberglaubens; Hexenwahn und Hexenverfolgung, Gottesurteile; Unsterblichkeitsglaube. In seiner Methode hat er eine glückliche Verbindung der Systematik und Erzählung

Digitized by Google

gewählt, indem er je zuerst eine allgemeine orientierende Darstellung der Hauptpunkte vorausschickt, um dann in der anschaulichen Schilderung der einzelnen Völker den Beweis folgen zu lassen. Bei letzterer geht er von Westafrika aus, geht sodann über Südafrika und Innerafrika nach Ostafrika und schließt mit Senegambien und Sudan. Man kann sich darüber streiten, ob ein inneres Einteilungsprinzip nicht dem geographischen vorzuziehen gewesen wäre und die sprachliche Verwandtschaft nicht bessere Dienste geleistet hätte, aber der Verf. hat damit jedenfalls die künstliche Systematisierung vermieden. In der Beurteilung der Bedeutung der Sprache für die Entstehung und Entwicklung der Religion ist er ein Gegner von M. Müller. Bei Naturvölkern ist die Sache allerdings viel schwieriger als bei Kulturvölkern, aber immerhin muß auch bei jenen ein Zusammenhang vorhanden sein. Die Thatsache, daß einzelne dieser Völker eine sehr ausgebildete Sprache haben, spricht jedenfalls für die These des Verf., daß die Religion der Afrikaner früher auf einer höheren Stufe stand.

Daraus erklärt es sich auch, daß der Verf. die Religion als einen Monotheismus, die Neger als Monotheisten und Spiritisten bezeichnen kann. Weniger einleuchtend erscheint es mir, wenn er dies aus dem Kausalitätsbedürfnis begründen will, da er selbst zugiebt, daß ihnen eine einheitliche Weltauffassung fehle. Er ist auch weit entfernt, die Religion aus dem Verstand allein abzuleiten, sondern zieht auch den Willen und die Empfindung bei. Da es auch in Afrika wie keine gottlosen, so keine gewissenlose Völker nach unserem Begriffe giebt, so setzt er mit Recht eine sittliche Anlage im Menschen

Digitized by Google

voraus. Andererseits findet er in der Sprachwandlung das tief religiöse Bedürfnis ausgedrückt, den Stammbaum des Menschengeschlechts im Schoße der Gottheit wurzeln zu lassen, und einen Beweis der Gottverwandtschaft. Ich glaube, wenn man diese beiden Momente zusammenfaßt, so erhält man den Beweis, daß die Religion durch die natürliche Gotteserkenntnis nicht allein zu erklären ist. Obwohl es vielen, welche theologia naturalis und religio naturalis verwechseln, nicht genehm ist, bin ich doch auch jetzt noch der Ansicht, daß diese Auffassung der natürlichen Religion zur Leugnung der übernatürlichen Offenbarung führt. Ein Beweis hiefür ist auch die genannte neueste Schrift von M. Müller, welcher die naturalistische Behandlung der Religionswissenschaft für ein beachtenswertes Zeichen der Zeit hält. Mit der Ableitung des Geisterglaubens aus dem Monotheismus und der Zurückweisung des weitverbreiteten Ahnenkultus als der Quelle der Religion kann man wohl einverstanden sein. Auch die Erklärung der Materialisierung der Religion ist zutreffend. Bei den Negern ist die Auffassung des Geistigen in einem Maße von Sinnenbildern durchsetzt und verunreinigt, daß dasselbe mit einer dem „Perisprit" des modernen Spiritismus vergleichbaren Leiblichkeit umgeben gedacht wird. Es ist bekannt, daß Tertullian in einer ähnlichen Auffassung befangen war und Augustinus sich nur schwer davon losmachen konnte. War hieran bloß der Stoizismus schuld oder darf man auch an einen afrikanischen Einfluß denken?

Die folgenden Abschnitte erwecken wehmüthige Gefühle. Wenn man die große Zahl von Menschenleben

Digitized by Google

erwägt, welche dem religiösen Aberglauben und dem Hexenwahn zum Opfer fallen, so kann man sich eines bekannten Wortes von Lukrez kaum erwehren. Der Hexenwahn verschlingt mehr Menschenleben in Afrika als der Sklavenraub und Sklavenhandel. Und dies geht nun schon seit Jahrtausenden so fort! In Erinnerung an die Verirrungen, welche zur Schande der Christenheit auch die abendländischen Christen zur Hinrichtung vieler Unschuldigen verleiteten, sucht der Verf. wenigstens nach einiger Entschuldigung. Jedenfalls hat die christliche Missionsarbeit hier noch ein weites und schwieriges Feld.

Schanz.

3.

Abälards 1121 zu Soissons verurteilter **Tractatus de unitate et trinitate divina.** Aufgefunden und erstmals herausgegeben von Dr. **Remigius Stölzle,** a.o. Prof. der Philos. zu Würzburg. Freiburg. Herder 1891. XXXVI u. 101 S.

Die **Sentenzen Rolands** nachmals Papstes Alexander III. Zum ersten Male herausgegeben von P. Fr. **Ambrosius M. Gietl** O. Pr. Mit Approb. des hochw. Herrn Erzbischofs v. Freiburg u. der Ordensobern. Freiburg. Herder 1891. LXX u. 332 S.

Gleichzeitig werden uns zwei neu aufgefundene Schriften geboten, welche die wichtige Zeit der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts für die Dogmengeschichte in dankenswerter Weise weiter aufzuhellen geeignet sind. Beide beziehen sich auf den berühmten Dialektiker Abälard, welcher wie ein Meteor am philosophischen und theologischen Himmel aufgestiegen war, aber vom Unglück

Digitized by Google

und von heftigen Gegnern verfolgt, ohne eine nachhaltig wirkende Schule zurückzulassen, wieder verschwunden ist. Die eine dieser Schriften giebt uns erwünschten Aufschluß über das Verhältnis der Hauptschriften Abälards zueinander, die andere aber zeigt uns, daß die Spuren des verschwundenen Meteors doch deutlicher gewesen sind als man bisher glaubte.

1. Um die Bedeutung seines Fundes in das rechte Licht zu stellen, giebt der Verf. zuerst mit Denifle, der im Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters eine bemerkenswerte Abhandlung über Abälards Sentenzen und die Bearbeitungen seiner Theologia veröffentlicht hat, eine Darstellung der zu lösenden Probleme. Die Ansichten der Gelehrten gehen bis heute darüber auseinander, ob die auf uns gekommene sog. Introductio ad theologiam Abälards der zu Soissons 1121 verurteilte Traktat De unitate et trinitate divina sei, oder ob sie für die 20 Jahre später auf dem Konzil von Sens verdammte Theologia resp. für ein Bruchstück derselben anzusehen sei. Ebenso herrscht Uneinigkeit über das Verhältnis der sog. Introductio ad theologiam zur Theologia christiana. Man hält heute für ausgemacht, daß jene die zu Sens 1141 zensurierte Schrift Abälards ist und diese vor jener abgefaßt worden ist. Goldhorn hielt diese für den 1121 zu Soissons verurteilten Traktat, während Cousin und Deutsch die Ansicht vertreten, daß die zu Soissons verdammte Schrift verloren sei. Diese Vermutung hat sich nun glänzend bestätigt, die verlorene Schrift ist wirklich gefunden.

Der Verf. fand auf der Erlanger Universitätsbibliothek in einem Pergament-Miszellankodex aus dem 12.

Digitized by Google

Jahrh., der aus der ehemaligen Cistercienserabtei Heilsbronn stammt und die Aufschrift und Signatur: Boetius de trinitate Ac. v. 30 trug, an zweiter Stelle: Petri adbaiolardi capitula librorum de trinitate. Der Traktat enthält drei Bücher, deren erstes dem 1. u. 2. Buch der Theologia christiana, das 2. dem 3., Buch 3 dem 4. Buch des genannten Werkes, das außerdem noch ein 5. Buch enthält, entspricht. Die Frage ob der Traktat ein Auszug der Theologia oder diese eine Ueberarbeitung des Traktats sei, entscheidet der Verf. aus guten Gründen zu Gunsten des Traktats. Schon der Umstand, daß das 5. Buch ganz unberücksichtigt geblieben ist spricht gegen die Annahme eines Auszugs. Nicht weniger wahrscheinlich ist es, daß dieser Traktat die zu Soissons verurteilte Schrift ist. Denn nach den Notizen des h. Bernhard und des Otto von Freising wurde Abälard wegen einer Schrift über die Trinität und zwar wegen Sabellianismus verurteilt. Aus der Historia calamitatum erfahren wir von Abälard selbst, daß diese Schrift ein tractatus de unitate et trinitate divina, ein opusculum de fide sanctae trinitatis war. Nun hat aber der handschriftliche Traktat den Titel: Capitula librorum de trinitate, die Inhaltsangabe des zweiten Buches lautet: summam fidei circa unitatem ac trinitatem und als Thema der ganzen Abhandlung wird bezeichnet: de unitate . . divinae substantiae ac trinitate personarum. Ebenso stimmt auch der Inhalt zu den gegen Abälard erhobenen Beschuldigungen. Denn nicht nur findet sich hier die bekannte Erklärung des Vaters als Allmacht, des Sohnes als Weisheit, des h. Geistes als Güte, sondern es werden auch Beispiele zur Erklärung beige-

Digitized by Google

zogen, welche in ihrer Konsequenz das trinitarische Verhältnis der Personen zu modalistischen Beziehungen abschwächen. Einen solchen Vorwurf hat man aber gerade auf der Synode zu Soissons gegen Abälard erhoben. Weniger zuversichtlich möchte ich mich zu der dritten These des Verf., daß der Traktat gegen Roscellin gerichtet sei, stellen. Es ist allerdings sehr wahrscheinlich, daß manche Argumente diesem Pseudo-Dialekticus gelten, aber daß unser Traktat gerade die Spitze gegen Roscellin zu kehren braucht, folgt daraus noch nicht. Denn der wiederholt gewählte Plural wie die ganze Sachlage legen es nahe, daß noch andere „Professoren der Dialektik" zu bekämpfen waren. Freilich ist gegen die Schlußfolgerung S. XXXII schwer aufzukommen, wenn wirklich der Brief Abälards an die Kirche des h. Martin zu Tours, dessen Beantwortung durch Roscellin bekannt ist, mit dem Traktat identisch ist.

Der Text ist recht genau wiedergegeben, nur vereinzelte Druckfehler haben sich eingeschlichen. Ob es nicht zu empfehlen gewesen wäre, die Orthographie, wie Gietl, beizubehalten, läßt sich verschieden beantworten, die Anmerkungen über das Verhältnis zum Text der Theologia christiana sind jedenfalls dankenswert. Auf sachliche Bemerkungen hat sich der Verf. nicht eingelassen, weil er „als Laie" diese Punkte den Theologen vom Fache überlassen wollte.

2. Schon längst ist ein Kommentar zum Decretum Gratians bekannt, welcher dem Rolandus Bandinellus, der im J. 1159 als Alexander III den päpstlichen Thron bestieg, zugeschrieben wird. Derselbe führt in einer Stuttgarter Handschrift den Titel Stroma Rolandi und wurde

Digitized by Google

1874 von Thaner herausgegeben. In diesem Stroma (oder Summa) wird ein Werk mit dem Titel Sententiae für die Zukunft in Aussicht gestellt. Der Verf. wurde nun von dem unermüdlichen Erforscher der Bibliotheken Denifle aufmerksam gemacht, daß sich in der Nürnberger Stadtbibliothek eine Handschrift findet, an deren Anfang steht: Incipiunt sententie Rodlandie Bononiensis magistri auctoritatibus rationibus fortes. Auf den Rat des genannten Forschers hat der Verf. sich zur Herausgabe des Werkes entschlossen. Wir dürfen ihm um so mehr für seine Mühe dankbar sein, als er uns hiemit nicht nur ein wichtiges Mittelgied zwischen den Sentenzen Hugo's und des Lombarden gegeben hat, sondern auch durch seine weiteren Untersuchungen uns neben der von Rheinwald veröffentlichten Epitome theologiae christianae von einem Schüler Abälards, für welche er in Admont einen weiteren Kodex entdeckt hat, Einsicht in zwei andere Handschriften der Sentenzen gewährt. Es sind dies das anonyme Sentenzenbuch der Stiftsbibliothek zu St. Florian in Oberösterreich und eine aus dem Kloster Tegernsee stammende Handschrift der Münchener Staatsbibliothek, welche den Titel führt: Incipit tractatus et quorundam sententie collecte ex diversis auctoritatibus Mag. Omnibene. Wie schon Denifle nachgewiesen hat, haben die drei Sentenzenbücher in Abälards Theologia ihre Grundlage. Die zahlreichen Anmerkungen, welche der Verf. aus denselben dem Sentenzenbuch Rolands beifügt, liefern allerdings hiefür den kräftigsten Beweis. „Alle drei Sentenzenbücher haben ebenso wie die Schrift Rolands, die ja auf die nemliche Vorlage zurückgeht, ihr Incipit der Theologia Abälards

Digitized by Google

entlehnt, alle drei gliedern mit Roland ihren Stoff nach den drei Hauptteilen: De fide, de sacramentis, de caritate. Trotz dieser Übereinstimmung in der Hauptsache weichen dieselben sowohl in der Auswahl des Stoffes wie in der Anordnung desselben vielfach von einander ab; so kommt einem jeden derselben eine gewisse Eigentümlichkeit zu, die uns gebietet dasselbe zu berücksichtigen. Doch läßt sich nicht leugnen, daß zwischen der Epitome und den St. Florianer Sentenzen eine besondere Ähnlichkeit besteht; eine solche obwaltet auch ... zwischen den Sentenzen Omnebene's und denen Rolands" (XXIV).

Der Hauptbeweis für die Autorschaft Rolands, des nachmaligen Papstes Alexander III, darf als erbracht angesehen werden. Er beruht einerseits auf dem von Maaßen und Thaner geführten Nachweis, daß der Magister Roland, dessen Summa uns erhalten ist, mit Rolandus Bandinellus identisch ist, und andererseits auf der unverkennbaren Übereinstimmung beider Werke in den gemeinsamen Partien. Nach einzelnen Andeutungen im Buch selbst sind die Sentenzen in Rom, wahrscheinlich um das J. 1150 geschrieben, aber aus den Vorträgen, welche Roland zu Bologna gehalten hatte, hervorgegangen. Die Sentenzen des Lombarden sind nicht benützt, aber die Sentenzen des ums J. 1141 verstorbenen Hugo v. St. Viktor. Ob auch die andere Schrift Hugo's, de sacramentis christianae fidei, Roland bekannt war, möchte ich nicht für wahrscheinlich halten. Denn es ließe sich kaum genügend erklären, warum er aus dieser ausführlichen Sakramentenlehre nicht mehr zur Belebung seiner ziemlich trockenen Zusammenstellung der Autoritäten entnommen habe. In einem Punkte zeigt er aller-

Digitized by Google

dings einen entschiedenen Fortschritt über Hugo hinaus zum Lombarden, indem er nämlich die sieben gebräuchlichen Sakramente unter Voraussetzung des sacramentum incarnationis allein bespricht, also den engeren Sakramentsbegriff bereits kennt. Daß dagegen der Lombarde Hugo oft benützt hat, unterliegt allerdings keinem Zweifel, manche Partien hat er einfach von Hugo herübergenommen.

Am stärksten zeigt sich bei Roland der Einfluß Abälards. Die Introductio ad theologiam war für ihn wie für die andern obigen Sentenzenbücher die Grundlage. Freilich giebt sich Roland nicht als einen Schüler Abälards und hat uns nicht ein compendium der Theologie Abälards hinterlassen, denn er bekämpft Abälard nicht selten, nichts desto weniger erweist sich der Einfluß Abälards in den wichtigsten Lehren von der Trinität und Christologie sehr stark. Es mag dabei der jener Zeit eigentümliche Mangel philosophischer Durchbildung mitgewirkt haben, immerhin ist es aber ein Beweis, daß Abälards Gelehrsamkeit auf weite Kreise bezaubernd eingewirkt hat. Diese Wirkung erstreckte sich auf die Gedanken wie auf die Methode. Das Sic et Non der Auktoritäten bildet das Gerüste des ganzen Buches und die Solutionen sind nicht immer glücklich. Die spätere Scholastik hat diese Methode wesentlich modificiert, aber in den Objektionen und dem Kontra sind doch die Reste noch deutlich zu erkennen. Dennoch bleibt aber das Urteil zu Recht bestehen, daß die Sentenzen Rolands die reifste Frucht jener theologischen Schule sind, die um die Mitte des 12. Jahrhunderts vor der Konstitution der Universität Bologna bestand (LX).

Digitized by Google

Zu den Anmerkungen hat der Verf. nicht nur die zahlreichen Zitate beigefügt oder verifiziert, so weit er sich nicht auf die neuen Ausgaben des Corpus juris berufen konnte, sondern auch den jeweiligen Stand der theologischen Fragen bis zum h. Thomas darzustellen gesucht. Dadurch dient diese Ausgabe zugleich zu einer orientierenden Einleitung in die Scholastik, besonders in die Sakramentenlehre, welche erst seit Hugo eine größere Aufmerksamkeit gefunden hat. Schanz.

4.

1. **Berengar von Tours**, sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Abendmahlslehre des beginnenden Mittelalters. Von Dr. **J. Schnitzer**. München, Stahl 1890. XVI, 415 S. 8.
2. Mittelalterliche **Kirchenfeste und Kalendarien** in Bayern. Von Dr. **A. Lechner**, Domkapitular in München. Freiburg, Herder, 1891. 286 S. 8. Preis 6 M.

1. Die Schrift bietet etwas mehr, als ihr Titel verheißt. Da Berengar sich als Vertreter der Abendmahlslehre des Scotus Erigena bekennt und da seine Auffassung zugleich ein durchgängiger Protest gegen die Lehre des Paschasius Radbertus ist, so sah der Verf. sich veranlaßt, auch den ersten Abendmahlsstreit zu berücksichtigen, überhaupt die Entwicklung der Abendmahlslehre von Paschasius bis Berengar zu behandeln. Dem Gegenstand ist der zweite Abschnitt des Buches (S. 127 bis 245) gewidmet. Im ersten Abschnitt wird das Leben Berengars dargestellt, im dritten seine Lehre und deren Bekämpfung M. E. wäre es besser gewesen, Leben und Lehre mit einander zu behandeln. Indessen ist anzu-

Digitized by Google

erkennen, daß die Trennung mit Geschick vollzogen und die Wiederholungen, welche das bezügliche Verfahren nahe legt, glücklich vermieden wurden. Die Schrift ist überhaupt eine sehr tüchtige Arbeit, die Frucht ausgedehnter Studien und eines schönen Talentes, und sie verdient um so mehr Anerkennung, als die Beschaffung der Litteratur für den Verf. bei seinem Aufenthalt auf dem Lande mit besonderen Schwierigkeiten verbunden war. Man vergleiche als Probe für die Selbständigkeit der Untersuchung den Abschnitt über die Lehre des Ratramnus. Es fiel mir nur weniges auf, was etwa zu beanstanden wäre. Die S. 229 vertretene Ansicht, daß der Dialog Humberts in Konstantinopel entstanden sei, ist schwerlich richtig. Der Abschnitt über die Lossagung des Bischofs Eusebius von Angers von Berengar (S. 78 f.) wird nach der Ausführung Bröckings in der Deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1891 V, 361—365 einer neuen Untersuchung bedürfen. Das Fremdwort „blamieren" (S. 18; 92) steht einer wissenschaftlichen Abhandlung nicht gut an. Das sind indessen nur untergeordnete Punkte. Möge die Abhandlung als Erstlingsschrift die Vorläuferin von weiteren Untersuchungen sein.

2. Zwölf Kalendarien werden hier aus Hss. der Münchener Staatsbibliothek veröffentlicht. Elf, bezw. zehn gehören den Diöcesen Freising, Salzburg, Passau, Regensburg und Augsburg an; eines ist ein Klosterkalendarium. Ihre Zeit ist das 10.—15. Jahrhundert. Die Beschränkung auf Bayern begreift sich aus der Heimat des Herausgebers. Die Beschränkung auf das Mittelalter wird damit begründet, daß vom 16. Jahrhundert

Digitized by Google

ab, nach der neuen Ordnung der Dinge durch das Konzil von Trient, eine einheitliche Regelung der Feste durch den römischen Stuhl eingetreten sei und die Mannigfaltigkeit verschwinde. Das ist zwar nicht richtig; jedenfalls trifft es nur zu einem kleinen Teil zu, wie man aus meiner Kirchengeschichte ersehen kann. Die Mannigfaltigkeit dauerte noch geraume Zeit fort. Aber immerhin nehmen die mittelalterlichen Kalendarien vor allem unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Die zwölf Stücke werden uns in vollständigem Wortlaut mitgeteilt. Dazu kommen kurze Bemerkungen über die Zeit der Entstehung der Feste und die Zeit, bezw. Lebensverhältnisse der verschiedenen Heiligen. Dieselben sind nicht immer richtig. Es hätten die neueren Forschungen mehr berücksichtigt werden sollen, besonders das Werk Allards über die Christenverfolgungen. Manche falsche Daten mögen übrigens auch Druckfehler sein. Es wäre zu wünschen gewesen, daß auf Grund des Materials sofort der Versuch gemacht worden wäre, die Entwicklung des Festkreises im Bereich der bayerischen Kirchenprovinz zu zeichnen, wozu dann auch die einschlägigen Synodaldekrete und Diöcesanstatuten beizuziehen gewesen wären. Indessen ist das eine Aufgabe für sich, und sie wird wohl später in Angriff genommen werden. Einstweilen haben wir allen Grund für das Gebotene dankbar zu sein.

Ein Punkt ist indessen hier noch näher zu erörtern. Ich gab die Zahl der Diöcesankalendarien oben nicht genau an, indem ich von elf, bezw. zehn sprach. Die Ausdrucksweise hat darin ihren Grund, daß mir das ältere der beiden Kalendarien, welche auf Regensburg bezogen werden, nicht dort entstanden zu sein scheint,

Digitized by Google

wenn es auch aus der Stadtbibliothek von Regensburg stammt. Dasselbe weicht, wie auch Hg. S. 221—225 hervorhebt, von den anderen Kalendarien nicht unerheblich ab, indem es im Unterschied von diesen eine Reihe von Heiligen aus der fränkischen Kirche bietet, während die bayerischen Hauptheiligen fehlen. Die Eigentümlichkeit wirft auf die Heimat des Schriftstückes ein bedeutsames Licht. Die neuen Heiligen gehören hauptsächlich dem nördlichen Frankreich und Belgien an, und demgemäß wird das Kalendarium dort entstanden sein. Vgl. auch Hist. Jahrb. 1892 S. 259—265. Funk.

5.

Christoph Anton **Kardinal Migazzi** Fürsterzbischof von Wien. Von Dr. **C. Wolfsgruber,** Benediktiner z. d. Sch. in Wien, f. e. geistl. Rat. Mit dem Porträt Migazzis und einem Faksimile seiner Handschrift. Saulgau, H. Kitz 1890. XX, 908 S. gr. 8. Preis: M. 11, 50.

Chr. A. Graf von Migazzi, geb. 1714 in Trient, wurde, nachdem er 1746—51 die Stelle eines Auditor der Rota in Rom und 1752—56 die Stelle eines k. Gesandten in Madrid bekleidet hatte, im Frühjahr 1757 auf den fürsterzbischöflichen Stuhl von Wien erhoben. Im Herbst 1761 wurde er zum Kardinal ernannt. Mit Rücksicht auf die größeren Auslagen, die ihm durch die neue Würde erwuchsen, wurde ihm damals auch das Bistum Waitzen in Ungarn übertragen. Es geschah das nach einer im Mittelalter aufgekommenen Sitte, die zwar durch das Tridentinum strengstens verboten wurde, dessenungeachtet aber namentlich in Deutschland noch

Digitized by Google

Jahrhunderte fortbestand. Das Bistum ruhte 24 Jahre in seiner Hand, bis er es auf Drängen Josephs II zurückgab. Seine Verwaltung war eine segensreiche. Doch hat seine bezügliche Thätigkeit nur eine diöcesangeschichtliche Bedeutung. In der vorstehenden Monographie sind ihr dementsprechend nur wenige Seiten (S. 60—80) gewidmet. Ebenso nimmt die frühere Geschichte Migazzis, seine Lernzeit und seine diplomatische Laufbahn, nur einen kleinen Raum ein. Der weitaus größte Teil des Werkes betrifft ihn in seiner Stellung als Erzbischof von Wien. Zunächst kommt das Persönliche zur Behandlung. Dann wird in der ersten Abteilung (S. 119—253) das innerkirchliche Walten dargestellt. Die zweite Abteilung, mehr als zwei Drittel des Buches, umfaßt den „Kampf gegen den kirchenfeindlichen Zeitgeist". Sie zerfällt ihrerseits in vier Abschnitte, entsprechend den vier Regierungen, über die sich der Pontifikat erstreckt, M. Theresias, Josephs II, Leopolds II, Franz' II. Migazzi starb am 14. April 1803.

M. nahm hiernach den Bischofsstuhl der österreichischen Hauptstadt zu einer Zeit ein, in welcher in der habsburgischen Monarchie bedeutsame kirchliche Veränderungen sich vollzogen, und er erwies sich in denselben als unerschrockener und unermüdlicher Verteidiger der Kirche, nicht bloß gegenüber den exorbitanten Neuerungen Josephs II, sondern auch gegenüber den Reformen M. Theresias. Die Zahl der Eingaben, welche er an die Majestäten richtete, geht weit über 300 hinaus, und einzelne sind 300 Bogenseiten lang. Seine Thätigkeit verdient großes Lob und große Anerkennung. Doch führte ihn sein Eifer bisweilen zu weit, und man kann

Digitized by Google

dieſes ſagen, ohne fürchten zu müſſen, ihm zu nahe zu treten. In einer Zeit, wo verſchiedene Richtungen mit einander im Kampfe liegen und eine neue die alte zu überwinden ſucht, da pflegt es hüben wie drüben an einzelnen Mißgriffen und Uebertreibungen nicht zu fehlen, und ein billiger Beurteiler wird dem Rechnung tragen. Zwar verſchloß er ſich der Erkenntnis keineswegs, daß da und dort eine Änderung eintreten könnte und ſollte. Aber immerhin that er in Verteidigung des Alten und in Abwehr des Neuen manchmal des Guten zu viel. Es werden Einrichtungen in Schutz genommen, die damals bereits ſich überlebt hatten und in Bälde allenthalben fielen, wie das Aſylrecht (S. 394, 466). Lehrſätze werden nur allzuleicht verworfen oder für anſtößig erklärt, wenn ſie von denen der alten Schule abwichen, während ſie an ſich keineswegs irrig ſind. Vgl. S. 343, 397. Das berührt nicht angenehm, und man möchte wünſchen, daß M. in den bezüglichen Dingen eine tiefere Einſicht gehabt und ſein Verhalten darnach geregelt hätte. Ebenſo wäre zu wünſchen, daß ſein Biograph dieſes erkannt und dementſprechend geurteilt hätte. Daß der Fehler Migazzis gegenüber den Ausſchreitungen ſeiner Gegner verſchwindend klein iſt, kann nicht etwa als Grund angeſehen werden, ihn gar nicht hervortreten zu laſſen. In einer eingehenden Charakteriſtik darf auch das Kleine nicht fehlen. In das Bild, das zu zeichnen war, wäre dann allerdings auch einiger Schatten gekommen. Aber M. konnte dieſen wohl ertragen. Sein Bild hätte ſogar gewonnen. Er wäre wie getreuer ſo auch anſprechender geworden. Zu viel Licht wirkt nicht angenehm. Und mit dieſem Fehler hängt ein anderer

Digitized by Google

zusammen. Das Bestreben, womöglich alles bei M. zu loben oder zu rechtfertigen, veranlaßte W., jeden Abschnitt mit einer allgemeinen Betrachtung über das Institut einzuleiten, um welches es sich im folgenden handelt. Das war für eine Arbeit, wie die vorliegende, nicht notwendig, und die bezüglichen Einleitungen hätten um so eher wegbleiben können, als sie auch sich selbst nicht empfehlen. Es werden in ihnen auch die Schritte Migazzis gebilligt, welche nicht gerade Lob verdienen, wenn sie gleich andererseits in Anbetracht der Stellung, in welcher er sich befand, nicht besonders zu tadeln sind, und die Verteidigung berührt um so sonderbarer, weil sie den Glauben zu erwecken geeignet ist, nach der Ansicht des Verf. bleibe alles unbedingt am besten beim alten, jeder Fortschritt beruhe mehr oder weniger auf dem Hang zum Bösen und führe zum Bösen, wie z. B. S. 459 die Verminderung der Zahl der Feiertage einfach darauf zurückgeführt wird, daß „Zeiten, welche mehr dem Materiellen dienen, für die Feier der heiligen Zeiten weniger Verständnis und Bedürfnis haben können", während doch die Erklärungen von Synoden und einzelnen kirchlichen Personen darüber keinen Zweifel lassen, daß die Feiertage im Laufe der Jahrhunderte über Gebühr sich mehrten und im Interesse einer besseren Ordnung, nicht aber bloß wegen Abnahme des Verständnisses und Bedürfnisses für das Heilige, eine Reduktion angezeigt war. In der Arbeit tritt also eine ungebührliche Hinneigung nach jener Seite zu Tage. Wie es scheint, ließ sich der Verfasser durch diese Vorliebe auch in der Verwertung oder Angabe der Litteratur bestimmen. In dem Abschnitte über die Klosteraufhebung wird wohl ein Wort

Digitized by Google

aus der Allg. Geschichte von J. v. Müller angeführt, dagegen bleibt die Schrift, in welcher die Angelegenheit neuestens ganz besonders behandelt wurde, unerwähnt. Ähnlich wird die Litteratur an anderen Orten vermißt, und der Mangel ist deswegen nicht ganz gleichgültig, weil die Ausführungen nicht immer derart sind, daß der Gegenstand erschöpft würde. So erfährt man nichts über die Zahl der aufgehobenen Klöster, ihren Vermögensstand u. dgl. Wenn aber der Verf. je aus besonderen Gründen glaubte so verfahren zu können, so hätte er eine kurze Erklärung darüber abgeben sollen.

Diese Bemerkungen waren notwendig, um die Haltung des Werkes im allgemeinen zu bezeichnen. Auf Einzelheiten will ich nicht eingehen, obwohl auch in dieser Beziehung manches hervorzuheben wäre, wie die übertriebene Behauptung S. 587, der Jansenismus sei die gefährlichste aller Häresien gewesen; die Schreibung Pingham statt Bingham; die abwechselnde Schreibung Kreßl, Kreßel, Kreſſel, Kresel; die wiederholte Benennung des Kanonisten Eybel als Eybler u. dgl. Im übrigen hat die Arbeit trotz ihrer Einseitigkeit und ihrer Mängel einen nicht geringen Wert. Sie giebt auf Grund eines reichen archivalischen Materiales ein eingehendes Bild eines deutschen Kirchenfürsten, dem durch seine Stellung eine bedeutsame Aufgabe zugewiesen war. Eine Reihe von Urkunden tritt in ihr zum erstenmale an die Öffentlichkeit, sei es im vollen Wortlaut, sei es, und das ist meistens der Fall, nach dem wesentlichen Inhalt. Über die Archive, welchen dieselben entnommen sind und unter denen das des Fürsterzbischofs von Wien und seines Konsistoriums naturgemäß den ersten Rang ein-

Digitized by Google

nimmt, giebt die Vorrede Aufschluß. Es hätten aber auch die Urkunden, wenigstens die wichtigeren, bei der Darstellung kurz bezeichnet werden sollen. Die Angabe bot ja keine Schwierigkeit, und die weitere Forschung wäre dadurch nicht wenig gefördert worden. Der Preis des Werkes ist in Anbetracht des Umfanges und der schönen Ausstattung sehr mäßig. Funk.

6.

Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, bearbeitet von Dr. **Ludwig Pastor.** Erster Band: Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zur Wahl Pius II. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. Freiburg, Herder 1891 LII 771 S. Preis 10 M.

Zweiter Band. Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zum Tode Sixtus IV. 1889 XLVII 687 und Nachwort *38 S. Preis 10 M.

1. Kein geringerer als Jakob Burckhardt, „ohne Zweifel die erste Auktorität auf dem Gebiete der Renaissance" schrieb kurz vor dem Erscheinen des zweiten Bandes obigen Werkes an den Verfasser: „Das Werk wird eine lebendige Spezialgeschichte des Papsttums für sehr weite, gewiß auch bald für auswärtige Kreise und damit nicht nur ein Lesebuch, wozu die Darstellung einladet, sondern thatsächlich auch für Unzählige ein Nachschlagewerk." In der That ist der erste Band seit seinem Erscheinen im Jahre 1886 in die französische, englische und italienische Sprache übersetzt worden und daß weite Kreise in der Heimat sich für das Werk interessieren, zeigt der Umstand, daß nach Verlauf von

Digitized by Google

kaum drei Jahren eine zweite Auflage notwendig geworden ist. Schon im Nachwort zum zweiten Bande (S. 38) konnte P. mitteilen, daß die 2000 Exemplare starke Auflage des ersten Bandes nahezu vergriffen sei. Nun liegt er in „vielfach umgearbeiteter und vermehrter Auflage" vor. Das ist ein überaus erfreulicher Erfolg, ein Beweis nicht bloß für die eigenartigen, hervorragenden Vorzüge des Buches, welche Ref. bei Anzeige der ersten Auflage hervorheben durfte, sondern auch ein glänzender Beleg, daß die weitesten Kreise sich für das Papsttum und seine Geschichte interessieren, so zwar, daß auch ein Historiker, der vom strengkatholischen Standpunkt schreibt, bei diesem Thema seine Leser findet.

Was Verbesserung und Umarbeitung betrifft, so sind in dieser Auflage vor allem, äußerlich angesehen auch für die erste Hälfte des Buches, auf jeder Seite kurze Inhaltsangaben geboten. An Litteratur sind ca. 100 Nummern, meist seltene ältere Werke, welche für die erste Auflage nicht zugänglich waren, herangezogen, die neuere Litteratur ist natürlich sorgfältig berücksichtigt. Aber auch der Ergänzungen aus Bibliotheken und Archiven sind zahlreiche und wichtige. Die Gesamtauffassung der geistigen Strömungen ist unverändert geblieben. An vollständig neu bearbeiteten Partien begegnen uns z. B. die Ausführungen über die Wahl Urbans VI. Sie bringen neues Beweismaterial für ihre unzweifelhafte Giltigkeit. Im Anhang kann P. — es ist dies das einzige neue Dokument, das er beifügt — ein Schreiben Roberts von Genf, des nachmaligen Gegenpapstes mitteilen, der, gewiß ein unverdächtiger Zeuge, den Kaiser Karl IV von der Wahl benachrichtigt (S. 97

Digitized by Google

und Anhang S. 685 ff.). Sehr erweitert ist der Bericht über die Abdankung Gregors XII auf dem Konzil von Konstanz (S. 165 ff.) und die sogenannte „Deutsche Neutralität" (S. 270 ff.). Neu eingefügt sind Nachrichten über die Ordensreform unter Eugen IV, namentlich die Gründung der Kongregation der hl. Justina in Padua (S. 286), über die Streitschriften von Dominiko Kapranika und Piero del Monte zu Gunsten des Primates (S. 332 und 334), über die der Legation des Kardinals Cusa parallel laufende Gesandtschaft des Kardinals Estouteville nach Frankreich. Er sollte wie Cusa den Ablaß verkündigen und die mannigfachen Differenzen zwischen Frankreich und der Kurie beilegen (S. 351 ff.). Auch der Bericht über Cusa's Legation ist umgearbeitet. S. 653 Anm. 3 begegnen uns neue Aufschlüsse über die Reformbestrebungen Calixt III. Im Bericht über die vatikanische Bibliothek sind nun auch die griechischen Handschriften berücksichtigt (S. 456 und 549). Sehr dankenswert sind die Ergänzungen über die künstlerischen Bestrebungen und Arbeiten der Zeit.

2. Der zweite Band ist breiter angelegt als der erste. Er umfaßt nur drei Pontifikate und die Zeit von 1458—1484, im ganzen also nur 26 Jahre. Die in der ersten Auflage des ersten Bandes eröffnete Aussicht, die ganze Papstgeschichte von Eugen IV bis auf die Gegenwart in 6 Bänden zu Ende zu führen, erfüllt sich also nicht. Schon für die Päpste der Renaissance ist ein dritter Band notwendig geworden. Wer möchte diese Erweiterung des ursprünglichen Planes beanstanden, nachdem Gelehrte wie Burckhardt und Paul Ewald sie mit Freuden begrüßt? Ewald sagt in seiner Rezension

Digitized by Google

zum ersten Band (Berliner Deutsche Litteraturzeitung 1887 Nr. 11): „Ich meinerseits würde nicht unzufrieden sein, das Pastor'sche Werk selbst auf zehn und noch mehr Bände anwachsen zu sehen. Denn was wir zunächst hinsichtlich des ersten Bandes auch an der Tendenz desselben auszusetzen haben — es ist eine großartige historische Arbeit, von deren hinreißender Begeisterung man sich gerne tragen läßt." (Nachwort zu Band 2 S. *24 vgl. S. *18.). Ref. spricht vielmehr nur den Wunsch aus, Gott möge dem Verfasser Zeit und Kraft geben, um auch den erweiterten Plan durchzuführen, um so mehr, als durch den Tod seines Lehrers Janssen neue große Aufgaben an ihn herangetreten sind! Möchten namentlich letztere ihn nicht allzulange von der Arbeit abziehen, welche doch in erster Linie seine Lebensaufgabe sein und bleiben soll.

Die bei Besprechung des ersten Bandes hervorgehobenen Vorzüge sind auch im zweiten Band sich gleich geblieben. Wir staunen wieder über die großartige Arbeitskraft, die nicht bloß alle nur irgend in Betracht kommenden gedruckten Hilfsmittel beizubringen weiß, sondern auch die entlegensten Archive und Bibliotheken durchforscht und überraschende Funde gemacht hat. Ebenso bewundern wir aber auch die formelle Abrundung, die das aus so manchem verborgenen Schachte ans Tageslicht geförderte Material zu einem Baugebilde auszugestalten wußte, bei dessen harmonischer Schönheit niemand daran denkt, wie viele Mühe es gekostet, bis jeder einzelne Baustein am rechten Platze eingegliedert war. Die Einteilung hält sich nicht Pontifikat für Pontifikat an eine bestimmte Schablone, sondern ist bei jedem Papst

Digitized by Google

nach der charakteristisch hervortretenden Eigenart seiner Regierung gewählt. Das sichere, unparteiische Urteil ist allgemein anerkannt.

Mit warmer Begeisterung ist das Bild Pius' II gezeichnet. Inmitten einer Welt der Selbstsucht steht er allein da vom ersten Augenblick seines Pontifikates bis zu seinem Heldentode in Ankona, getragen von den erhabenen Ideen, Frieden und Eintracht in der Christenheit herzustellen, um alle zum Kampf gegen den Feind aller christlichen Kultur zu vereinigen, der von Osten her unaufhaltsam vorrückt. Aber all sein Bestreben ist vergeblich. Umsonst harrt er Monate lang im fieberreichen Mantua auf den Zusammentritt des Kongresses der christlichen Mächte, den er berufen. Selbst der heroische Entschluß des gichtbrüchigen Greisen, sich selbst an die Spitze der Kreuzfahrer zu stellen, um alle zur Begeisterung hinzureißen, ist nicht im stande, die Mächtigen Europas zu Opfern zu entflammen. Und auch sonst werden ihm, der Energie mit Scharfsicht und Milde zu paaren weiß, neben manchen Erfolgen die bittersten Enttäuschungen zu teil. Mit Recht hat ein Referent hervorgehoben, daß die damalige Zeit eine viel schlimmere war als die unsrige. Die Potentaten bekannten sich alle als gehorsame Kinder der Kirche; sobald aber der Papst ihrer Selbstsucht entgegentrat, lehnten sie sich gegen seine Auktorität auf und appellierten an ein allgemeines Konzil, das im Geiste der Konstanzer und Basler Versammlungen dem Papste opponieren und die monarchische Grundlage der Kirche untergraben sollte (Histor. pol. Blätter 1890, Bd. 106, S. 336). Besonders interessant sind die Schilderungen der Lage Deutschlands. Die heftigen Streitigkeiten mit

Digitized by Google

den Böhmen, deren König Podiebrad seinen Krönungseid bricht und den päpstlichen Gesandten gefangen setzt; mit Sigismund von Tirol; mit dem Kurfürsten und Erzbischof von Mainz, die Sprache der Opposition, die namentlich Gregor von Heimburg in maßlosen Pamphleten führt — das sind die Vorboten der furchtbaren Stürme, welche ein halbes Jahrhundert später so verhängnisvoll für die Kirche wurden. Und leider fehlte an entscheidender Stelle, namentlich von Sixtus IV an, das volle Verständnis für die Zeichen und Bedürfnisse der Zeit. Unwillkürlich sagen wir: So muß es gewesen sein, sonst wäre der nachherige Abfall nicht denkbar. Andererseits müssen aber — und auch dieses Moment findet helle Beleuchtung — doch recht viele erhaltende, tief religiöse Elemente vorhanden gewesen sein. Sonst hätte die Kirche den Ansturm nicht überstanden. Hochherzig ist Pius als Förderer der Kunst und Wissenschaft, hervorragend seine eigene Gelehrsamkeit und seine unermüdliche Schaffensfreude trotz aller körperlichen Leiden und amtlichen Mühen.

Wenn auch nicht so groß wie Pius II steht Paul II doch achtungsgebietend vor unseren Augen. Ein Vater und Wohlthäter seiner Unterthanen festigt er den Kirchenstaat durch Niederhaltung der Feudalbarone. Unerschütterlich verteidigt er die Rechte der Kirche gegen die französischen und venetianischen Übergriffe, die nichts geringeres als volle Staatsomnipotenz bezwecken. Mit größter Strenge schreitet er gegen Podiebrad von Böhmen ein. Die Fortschritte des Islam, der unter seinem Pontifikat Negroponte erobert, sucht er möglichst zu bekämpfen. Für die Reform der Kirche hat er manche nicht unwichtige Anordnungen getroffen. Sein Auftreten gegen die heidnische

Digitized by Google

Richtung des Humanismus, deren Vorkämpfer Pomponius Lätus und Platina waren, ist durchaus gerechtfertigt, hat ihm aber den Haß des letzteren Humanisten eingetragen, der, vom Nachfolger Pauls mit Abfassung der Vitae pontificum beauftragt, sein Bild so entstellte, daß wir bis in die neueste Zeit nur eine Karrikatur von ihm kannten, die ihn namentlich als ein Ungeheuer von Grausamkeit und als einen gegen alle Wissenschaft erbitterten Barbaren erscheinen ließ. In Wahrheit haben die Forschungen von E. Müntz und anderen ergeben, daß Paul im Gegenteil den christlich gesinnten Humanismus begünstigt, die „neue, göttliche Kunst" des Buchdruckes gefördert und namentlich der Baukunst reiche Mittel zuwandte. Als leidenschaftlicher Sammler von Antiken und Kunstgegenständen geht er weit über seine Zeitgenossen hinaus. Sittlich steht er makellos da. Selbst Platina weiß nichts auszusetzen. Eingeflochten sind in seine Biographie die meisterhaften Charakterbilder des edeln Bessarion und des heiligmäßigen. Carvajal. Die Kardinalspromotionen haben nur würdige Glieder dem Kollegium zugeführt. Ein schlimmes Vorbild aber hat Paul durch seine Prachtliebe und die Förderung weltlicher Volksbelustigungen gegeben.

Strenger muß P. und die Geschichte über Papst Sixtus IV urteilen. Tadellos ist zwar sein Vorleben als General der Observanten, kindlich seine Verehrung der Mutter Gottes, für deren unbefleckte Empfängnis er in einer berühmten Bulle eintrat. Die päpstliche Auktorität hat er gegenüber den falschen Konzilstheorien wie seine Vorgänger energisch verteidigt und war wie sie seiner Pflicht gegen den Erbfeind der Christenheit bewußt. In

Digitized by Google

Spanien hat er die Inquiſition eingeführt, nach Paſtors Anſicht eine vorherrſchend kirchliche Inſtitution, und trat auch bald dem Mißbrauch der mit ihr verliehenen Gewalt entgegen. Auch für die Reform der Kirche hat er manches gethan. Groß iſt er als Mäcen von Kunſt und Wiſſenſchaft. Die vatikaniſche Bibliothek hat er neubegründet, vermehrt und allgemein zugänglich gemacht, das Archiv neu geſchaffen. Mit ihm beginnt die „Sixtiniſche Kapelle“ ihre Jahrhunderte hindurch bewunderten Leiſtungen auf dem Gebiete der Kirchenmuſik. Er iſt der Gründer des erſten öffentlichen Muſeums in Europa, der erſte Urheber der nachmals ſo berühmt gewordenen Accademia di San Luca. Heute noch ſtoßen wir im ganzen Kirchenſtaat auf die von ihm und ſeinen Nepoten ausgeführten Bauten. Jeder Beſucher Roms bewundert heute noch die unter ihm gebaute und ausgeſchmückte Sixtiniſche Kapelle im Vatikan. Aber ſein maßloſer Nepotismus hat ihn in zahlloſe politiſche Wirren verwickelt, ſodaß er der Reihe nach faſt mit allen italieniſchen Staaten in Konflikt geriet, die dreizehn Jahre ſeines Pontifikates mit Kämpfen erfüllt ſind und ſein Name keineswegs rühmlich in der Geſchichte einer Verſchwörung genannt wird, wenn auch feſtgeſtellt werden kann, daß er nichts vom Blutvergießen wiſſen wollte. Faſt alle ſeine Nepoten waren unwürdig der Stellungen, zu denen er ſie erhob. Seine Kardinalspromotionen brachten ins hl. Kollegium faſt nur weltlich geſinnte Prälaten, die ſpäter einen Rodrigo Borgia zum Papſte wählten. Die zahlloſen Ausgaben führten zu verwerflichen Finanz-Spekulationen, die überall, namentlich in Deutſchland, Entfremdung und Abneigung hervorriefen.

Digitized by Google

Befreundeten Herrschern machte er teilweise recht bedenkliche Zugeständnisse namentlich bezüglich des Präsentationsrechts. Kurz der Schatten dürfte in seinem Pontifikate die Lichtseiten weit überwiegen. Zwar hebt P. mit Recht wiederholt hervor, wie die Unzuverlässigkeit der italienischen Fürsten und die Zusammensetzung des Kardinalskollegiums, in das die Fürsten ihnen ergebene Prälaten zu befördern suchten, vor allem aber die Unbotmäßigkeit der Feudalbarone des Kirchenstaats die Päpste jener Zeit darauf hindrängten, sich durch Erhöhung ihrer eigenen Angehörigen Stütze und Rückhalt zu verschaffen. Das macht ihre Erhebung erklärlich, entschuldigt aber nicht die allzugroße Bevorzugung und Nachsicht. Daß dies P. aber trotz seiner Begeisterung für die göttliche Institution des Papsttums ungescheut eingesteht, gereicht zum besonderen Vorzug.

Auf das polemische Nachwort soll hier nicht eingegangen werden, da der Kritiker, gegen den es besonders gerichtet ist, seitdem gestorben ist.

Pfarrer Dr. Schmid.

7.

Ein frommes Jahr. Liederlegende von **J. Herold**, Pfarrer. Zwei Bände. 396, 492 S. 8. Nördlingen, Reischle.

Unsere Zeitschrift pflegt sich nach ihrem Programm nur mit wissenschaftlichen Arbeiten zu befassen. Bisweilen berücksichtigt sie aber auch die asketisch-erbauliche Litteratur, und ein Abgehen von der Regel dürfte auch bei der vorstehenden Schrift angezeigt sein. Ein Geistlicher unserer Diöcese bietet in derselben eine Liederlegende, indem er jedem Tag des Kirchenjahres dichterischen

Digitized by Google

Ausdruck giebt. Die Aufgabe, die er sich stellte, war nicht leicht. Nicht wenige der Heiligenleben entbehren hervorragender charakteristischer Züge, so daß man Gefahr läuft, sich in Allgemeinheiten zu verlieren; bei anderen erweist sich der Inhalt gegen eine dichterische Gestaltung mehr oder weniger spröde. Die Schwierigkeiten wurden, soweit möglich, im allgemeinen mit Glück und Geschick überwunden, und wer nicht mit ungerechtfertigten Erwartungen an die Schrift herantritt, wird sie nicht ohne Befriedigung aus der Hand legen. Die einzelnen Heiligenbilder sind bei aller Kürze getreu gezeichnet. Bei einer nicht geringen Zahl kommt auch die dichterische Gabe des Verf. zur entsprechenden Geltung. Durch häufige Abwechslung im Versmaß gewinnt das Ganze an Mannigfaltigkeit. Die Ausstattung macht dem Verleger alle Ehre. Funk.

8.

Der **Epheserbrief** des hl. Apostels Paulus erklärt von Dr. Franz Anton **Henle**, Kanonikus am k. Hof- und Kollegiatstift St. Cajetan in München und Privatdozent der Theologie an der k. Universität. VIII u. 299. Augsburg, M. Huttler (Seitz), 1890.

In einem wirklich wohlthuenden Kontrast zu der großen Bescheidenheit des Autors stehen die ganz erklecklichen Resultate, welche er uns in seinem Buche darbietet. Wie die trefflichen Worte der Vorrede zeigen, hat der H. Verf. eine hohe Vorstellung von der Aufgabe eines Exegeten der Gegenwart; er verlangt von ihm umfassende und gründliche philosophische Vorbildung, Kenntnis der Geschichte, Archäologie und Topographie,

Digitized by Google

damit er mit ſolchem Rüſtzeug ausgeſtattet ſeiner ſchweren Aufgabe genügen könne. Und wer den vorliegenden Kommentar bis zu Ende genau prüft, der wird ſich überzeugen, daß der Verf. desſelben die von der Sprach- und Altertumswiſſenſchaft, Geſchichte und Geographie gebotenen Hilfsmittel zur Erreichung ſeines Zweckes in glücklicher Weiſe zur Verwendung gebracht hat. Was zunächſt die Behandlung der Einleitungsfragen betrifft, ſo verdient die Ausführung über die erſten Leſer (S. 1—9) die vollſte Beachtung. Der Brief iſt zwar an die chr. Gemeinde in Epheſus adreſſiert, war aber nicht für die chr. Epheſier als ſolche, ſondern für alle in dieſer hochwichtigen Stadt ab- und zugehenden Chriſten Aſiens beſtimmt. Solche Löſung des bekannten ſchwierigen Problems verdient m. E. den Vorzug vor der weitverbreiteten, aber nicht leicht vollziehbaren Vorſtellung, nach welcher unſer Brief ein Zirkularſchreiben war. Daß unter allen Umſtänden 1, 1 nach *τοῖς οὖσι* von Anfang an ein Ortsname geſtanden haben muß und darum die jetzt faſt zur Herrſchaft gekommene Erklärung, *ἐν Ἐφέσῳ* habe urſprünglich gefehlt und es ſei mit jenen Worten in V. 1 geſagt, „den Heiligen, welche auch Gläubige ſind", völlig abzuweiſen iſt, erſcheint jedem ſofort klar, welcher ohne vorgefaßte Meinung die Anfänge anderer Briefe, beſonders *τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ* und *τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις* (Röm. 1, 7; Phil. 1, 1; vgl. II. Cor. 1, 1) zur Vergleichung beizieht. Steht aber der Gebrauch der Formel *τοῖς οὖσιν ἐν* im angedeuteten Sinn, wonach damit eine Lokaliſierung der Adreſſaten beigefügt iſt, vollſtändig feſt, ſo kann über die Echtheit des *ἐν Ἐφέσῳ* kein Zweifel mehr beſtehen, da dieſes in den

Digitized by Google

meisten Handschriften steht und außerdem auch über die ursprüngliche Adressierung des Briefes nach Ephesus in der Tradition der alten Kirche vollendeter Konsens herrscht. Die Ausführung über die Echtheit des Briefs (S. 12—20) ist gründlich und überzeugend; sehr schätzenswert ist ferner die längere Erörterung über die erste und zweite römische Gefangenschaft Pauli (S. 289 ff.). Die Einteilung des Briefs in einen dogmatischen (1—3) und paränetischen (4—6) Teil ist gerechtfertigt, ebenso die Gliederung des zweiten Teils nach den Gesichtspunkten: korporative und individuelle Pflichten, Standespflichten, Aufruf zum sittlichen Kampfe; wenn hingegen als Inhalt des ersten Teils angegeben wird: die chr. Offenbarung nach Wesen und Würde und zwar ihr christologischer Inhalt (erster Abschnitt), ihr soteriologischer Inhalt (zweiter Abschnitt) und ihre absolute Erhabenheit (dritter Abschnitt), so dürfte solche Bestimmung und Zerlegung des Stoffs sich nicht in alleweg begründen lassen. Die in der Spezialexegese befolgte Methode verdient vollen Beifall. Es wurde der griech. Text zu Grunde gelegt, die Vulgata stets gebührend berücksichtigt. Sämtliche Verse des Briefs werden nach sachlich zusammengehörigen Abschnitten in deutscher Übersetzung gegeben. Diese ist gelungen; es machen sich nur wenige Verstöße und Inkorrektheiten bemerklich. So 1, 18^{b} (S. 78): welches der Reichtum seines Erbes, statt: welches der Reichtum der Herrlichkeit seines Erbes ist. 2, 5 (S. 94): auch uns, die wir tot waren, statt: uns, die wir wirklich tot waren. Denn es heißt nicht καὶ ἡμᾶς, sondern καὶ ὄντας ἡμᾶς. 2, 7 (S. 105): Damit er zeige den kommenden Zeiten, statt: in den kommenden Zeiten.

Digitized by Google

2, 15 (S. 115): Daß er die zwei zu einem neuen Leben ſchaffe, ſtatt: zu einem neuen Menſchen. 3, 10 (S. 147): ſo daß jetzt kundgethan wird, ſtatt damit (ἵνα). Die Erklärung zu der Stelle S. 149 iſt richtig. 3, 15 (S. 151): vor welchem, ſtatt: von. 5, 11 (S. 216): vielmehr weiſet ſie zurecht, ſtatt: vielmehr weiſet ſie auch noch (καὶ) zurecht. 5, 19 (S. 226): in chriſtlichen Liedern, ſtatt: in geiſtlichen Liedern. Die im Kommentar gegebenen Erläuterungen bekunden eine tüchtige Kenntnis der pauliniſchen Geſamtlehre; ganz glücklich iſt die Erklärung des Abſchnittes über die Ehe (S. 240 ff.) und über die Sklaven (257 ff.). Nur betreffs folgender Punkte ſieht ſich Rezenſent zu beſonderen Bemerkungen veranlaßt. Bei 1, 17 (S. 74) erklärt der H. Verf. die Bitte des Apoſtels um Verleihung des πνεῦμα σοφίας an die Leſer für wohl vereinbar mit der 1, 8 von Paulus ausgeſprochenen Anerkennung, daß ſie ſchon jegliche Weisheit beſitzen: denn was ſie ſchon beſitzen, ſei menſchliche Weisheit. Damit ſtimmt aber das vom Verf. ſelbſt S. 51 Bemerkte nicht zuſammen. Denn dort interpretiert er πᾶσα σοφία καὶ φρόνησις als die Fülle chriſtlicher Weisheit und Einſicht, als die wunderbare Dispoſition des Geiſtes und Willens, die uns befähigt, all dem frei und feſt beizuſtimmen, was Gott geoffenbart hat. Es wird darum richtiger ſein zu ſagen: der Apoſtel bittet 1, 17 um weitere erneute Mitteilung des heil. Geiſtes, er bittet darum, daß dieſer Geiſt eine noch intenſivere Wirkſamkeit in den Herzen der Gläubigen entfalten möge. Bei der Erläuterung zu 2, 7 und 8 (S. 107) vermiſſen wir Klarheit und Konſequenz in Durchführung der Gedanken. An ſich könnte man als Gegenſätze anſehen:

Digitized by Google

τῇ χάριτι, οὐκ ἐξ ἔργων: Durch Gnade, nicht infolge von Werkthätigkeit ſeid ihr im Beſitz des Heils. Dann müßte man die Worte: καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον als Parentheſe betrachten: und dies d. h. das Glauben kommt nicht von euch, iſt vielmehr Gottes Geſchenk, ein echt pauliniſcher Gedanke. Nun iſt aber dieſe ganze Erklärung wegen der Unmöglichkeit, καὶ τοῦτο auf τῆς πίστεως zu beziehen, hinfällig, und ſo bleibt nur die andere: durch Gnade ſeid ihr im Beſitz des Heils und zwar „mit Ausſchluß eigener Verurſachung". Somit liegt der eigentliche Gegenſatz zu τῇ χάριτι in οὐκ ἐξ ὑμῶν, während οὐκ ἐξ ἔργων dieſem parallel ſteht. Die Erklärung zu 2, 20 (S. 125 f.), τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν ſei Gen. possess. = auferbaut auf dem Grund der Apoſtel und Propheten, d. h. auf dem Grund, auf welchem die Ap. und Proph. ſtehen — auf Chriſtus, iſt unrichtig; vielmehr: auf dem Fundament, welches die Ap. und Proph. ſind oder bilden. Zu dieſer Auffaſſung nötigt der unmittelbar folgende Participialſatz, in welchem Chriſtus nicht als das von den Ap. und Proph. gelegte Fundament, ſondern als derjenige erſcheint, welcher der Hauptecſtein des Baues iſt. Wenn endlich 5, 14 (S. 224) διὸ λέγει gedeutet wird in dem Sinne von: darum ſagt er d. h. der Zurechtweiſende, nicht: die Schrift oder Gott, ſo halten wir dieſe Interpretation trotz des beſtechenden Scheines, als ob ſie die einfachſte Löſung der bezüglichen Schwierigkeit bringe, für unmöglich. Denn dieſes διὸ λέγει iſt, wie 4, 8 auch unſeres Briefes zeigt, die gewöhnliche Formel, mit welcher der Apoſtel Stellen aus dem A. T. anführt. Im übrigen beglückwünſchen wir den anſpruchsloſen Gelehrten,

Digitized by Google

den gründlichen Kenner der Väter, zu seiner schönen Arbeit; möge dieselbe überall die verdiente Beachtung und Verbreitung finden! Belser.

9.

Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. Von Dr. **H. Gerlach**, Domkapitular und Geistlichem Rathe zu Limburg. Fünfte Auflage, nach dem Tode des Verfassers besorgt von **F. X. Schulte**, Domkapitular. Paderborn. Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh 1890. 8. S. XV, 666, M. 9.

Dieses 1885 in 4. Auflage erschienene Lehrbuch ist in eben diesem Organ, Jahrgang 1885, S. 502 ff., aus berufenster Feder besprochen worden. Wenige Monate nach der Ausgabe wurde der gelehrte Limburger Domherr durch einen plötzlichen Tod der Kirche, der Wissenschaft, seinen Freunden entrissen. Domkapitular Schulte hat nun dem Wunsche der Verlagshandlung, sich der Besorgung einer neuen Auflage von Gerlachs „Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts" unterziehen zu wollen, Folge gegeben, weil er es dem Andenken seines unvergeßlichen Freundes schuldig zu sein glaubte, wenn er auch im Interesse des Buches die neue Bearbeitung lieber der Hand eines Fachgelehrten anvertraut gesehen hätte. Bezüglich seiner Thätigkeit bemerkt nun der Redaktor: „Die Zusätze und die Kürzungen, welche ich gemacht habe, waren durch die neuere kirchenpolitische Gesetzgebung bedingt. — Im Übrigen sind die von mir herrührenden Änderungen kaum mehr als redaktioneller Natur" (Vorrede S. IV). Unter diesen Umständen hat sich unsere Besprechung auch nur hierauf zu beziehen.

Digitized by Google

Was nun den Nachtrag der neueren kirchenpolitiſchen Geſetze betrifft, ſo iſt, was dem Herausgeber der „Geſchichte des Kulturkampfs in Preußen“ nicht allzu ſchwer war, dieſer ein faſt vollſtändiger. Auch das württembergiſche Geſetz, betreffend die Vertretung der katholiſchen Pfarrgemeinden und die Verwaltung ihrer Vermögensangelegenheiten vom 14. Juni 1887 iſt notiert. Dagegen iſt die 1889 erfolgte Reviſion des Großherzoglich heſſiſchen Geſetzes vom 24. April 1875, den Mißbrauch der geſetzlichen Amtsgewalt betreffend, nicht mehr aufgenommen.

Nicht ebenſo können wir loben die Sorgfalt im durchgängigen Verzeichnen der neueſten kirchlichen Geſetze und Erlaſſe und in den dadurch nötig gewordenen redaktionellen Verbeſſerungen. Zwar iſt aufgenommen die Deklaration des Apoſtoliſchen Stuhles vom 25. Juni 1885, wornach die erteilte Dispens wegen Verſchweigen des Inceſts, oder wegen des vor Exſequierung der Dispens begangenen Inceſts nicht ungültig wird. Aber es fehlen nun auf S. 280, 288, 290 die notwendigen Korrekturen. Sodann iſt der Satz: „Die Cenſuren latae sententiae wider die communicatio in divinis ſeitens eines katholiſchen Laien, der ſich von dem Religionsdiener einer fremden Konfeſſion trauen läßt, ſind aufgehoben durch die Konſtitution Pius IX., Apostolicae sedis vom 12. Oktober 1869“ (S. 212 A.) unrichtig. Die S. Inq. hat nämlich unter dem 29. Auguſt 1888 entſchieden, daß Katholiken, welche coram ministro acatholico eine Miſchehe eingehen, ipso facto der dem Papſte speciali modo reſervierten excommunicatio latae sententiae propter implicitam haeresi adhaesionem ver-

Digitized by Google

fallen (Archiv 1891, 64, Bd. S. 117 ff., woselbst auch das Weitere für solche Fälle angegeben ist; vergleiche auch Linzer Quartalschrift 1892 S. 107 ff.)

Auffallend haben wir es ferner gefunden, daß, nachdem der Redaktor sich daran gemacht hat, neuere und neueste Litteratur zu verzeichnen, er dies in nicht ganz genügender Weise gethan hat. Es wäre ja dies keine allzu schwere Arbeit gewesen, suo loco neu erschienene Lehrbücher des Kirchenrechts oder neueste Auflagen, wie frische Monographien über einzelne Materien zu notieren, um von Abhandlungen ganz zu schweigen. Das am Alten zähe festhaltende Kirchenrecht ist naturnotwendig auch auf das Neue bedacht. Der Mangel wird sich indessen zum Teil daraus erklären, daß dem Hg. eine größere Bibliothek nicht unmittelbar zur Seite stand.

Doch trotzdem ist dem leider auch schon verewigten Herausgeber der fünften Auflage des Gerlach'schen Lehrbuches Dank zu haben. Von dieser Auflage gilt, was die eingangs angezogene Anzeige von der vierten sagte, ebenfalls, daß sie vorherrschend auf das Praktische gerichtet ist. So entfallen auf das Eherecht über 150 Seiten. Darin sind treffliche Schemata zur Auffindung und Bestimmung der Verwandtschaftsgrade. Der Praktiker greife daher zu diesem Buche! Dr. Sägmüller.

Digitized by Google

III.

Analekten.

Die religiösen **Altertümer der Bibel** v. B. Schäfer, die wir im Jahrg. 1878 S. 549 ff lobend angezeigt haben, sind jetzt in zweiter, vielfach verbesserter und vermehrter Auflage erschienen. Von 208 S. ist der Umfang auf 255 angewachsen. Diese Vermehrung rührt hauptsächlich daher, daß nun in einem Anhang auch die wichtigsten häuslichen und politischen Altertümer kurz dargestellt sind. Aber auch im Hauptteil erkennt man überall die bessernde Hand, so daß das Buch als Leitfaden für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht empfohlen werden kann. Es versteht sich von selbst, daß in einem Leitfaden die schwierigen kritischen und religionsgeschichtlichen Fragen nicht prinzipiell erörtert werden können, doch hätte ich gewünscht, daß die wichtige Partie über das Opfer mehr aus den Quellen heraus gearbeitet worden wäre. Dann hätte es sich gezeigt, daß nicht bloß einzelne protestantische Exegeten an dem hier verteidigten Opferbegriff der Spätscholastik Anstoß genommen haben. Die „oft mißdeutete Stelle Lev. 17, 11" muß doch nicht so beweisend sein, wenn der Verf. bloß daraus zu folgern wagt, daß sie „eher" zu Gunsten seiner, als der anderen Auffassung spreche. Bei Scheeben und Schegg hätte er die Gründe finden können, warum auch katholische Theologen diese Theorie für sehr unwahrscheinlich halten. Auch die Bedeutung der alttestamentlichen Opfer wird überschätzt, während die Sakramente sehr nüchtern behandelt werden. Dies entspricht allerdings den paulinischen Briefen und der Patristik, dagegen sind es, namentlich bei der Beschneidung, doch nicht bloß „einige Kirchenväter und Scholastiker", welche eine Befreiung von der Erbsünde lehren. Bei der Einteilung der Proselyten wäre Schürer

Digitized by Google

zu berücksichtigen gewesen. Denn er behauptet, daß die herkömmliche Einteilung der Proselyten des Thores und der Gerechtigkeit geschichtlich unberechtigt sei. Die von mir früher beanstandete weitgehende Typologie wurde unverändert beibehalten, ob dies beim heutigen Stande der alttestamentlichen Wissenschaft zulässig ist, will ich nicht erörtern, als Apologet möchte ich mir aber damit nicht unnötige Schwierigkeiten machen. Ich halte es mit Isidor von Pelusium, der davor warnt, das ganze A. T. auf Christus zu beziehen, weil man dadurch nur den Gegnern Waffen in die Hände liefere, denn wenn man das nicht auf ihn Gesagte gewaltsam auf ihn beziehe, so mache man auch das leicht auf ihn Bezügliche verdächtig. Est coniectura mentis, quae aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur, sagt Augustinus von der Typologie (De civ. D. l. 18, 52). Dies sind indes Punkte, über welche sich streiten läßt, und sie thun dem recht brauchbaren Buche keinen Eintrag.

Schanz.

Unter dem Titel: „Die **Urheberschaft des Lukasevangeliums** und die kritisch-historische Theologie" veröffentlicht K. Dietrich zu Altona (Verlag G. Fock in Leipzig) eine Polemik gegen E. Haupt und andere Theologen, die sich zwar zum positiven Glauben bekennen, dabei aber doch der kritisch-historischen Richtung Zugeständnisse machen. Dem gegenüber verlangt der Verf. volle Entschiedenheit; nur das unumwundene positive Bekenntnis und das unenteignete protestantische Bewußtsein vermögen zu nützen. Er tritt mit großer Wärme und mit ganz energischer Abwehr der bezüglichen Angriffe für die Echtheit der vier Evangelien, besonders des angefochtenen Lukasevangeliums ein. Wir verstehen den Eifer und begreifen, daß es bibelfesten, aufrichtig gläubigen Protestanten allmählich schwül ums Herz wird angesichts der Resultate der kritisch-historischen Schule beim Gedanken an das Ende von alle dem; allein wir müssen es offen aussprechen: das vom Verf. eingeschlagene Verfahren führt nicht zum Ziel. Wer den ersten Vers des Prologes vom Lukasevangelium also übersetzt: „Da es nun einmal so ist, daß viele es sich herausgenommen haben, den Vorgang der zu voller Gewißheit unter uns ergangenen Geschehnisse wiederdurchzuhecheln" (S. 11), wer aus den Worten desselben Prologs glaubt folgern zu dürfen, daß nicht etwa bloß Matthäus und Markus, sondern auch Johannes vor Lukas geschrieben habe (S. 13), wer endlich in jenem Prolog eine Stütze für die Behauptung findet, daß der Autor des dritten Evangeliums

Digitized by Google

ein Mitgänger bei den Geschehnissen gewesen sei (S. 10), der kommt mit jeder gesunden Kritik in schweren Konflikt.

Belser.

Ein bisher unbeachtet gebliebenes Zeugnis für die **Didache** dürften die Akten des Bischofs Phileas von Thmuis und des Beamten Philoromus von Alexandrien bieten, welche 307 in dieser Stadt starben. Eusebius gedenkt der Martyrien H. E, 8, 9. 13. Die Akten wurden durch die Bollandisten (4. Febr.) und Ruinart (Ausgabe von Galura 3, 157—163) veröffentlicht. Phileas antwortete auf die Frage des Präfekten Culcianus, warum er nicht die Pflichten gegen Kinder und Gattin beobachte: die Pflicht gegen Gott sei höher; dicit enim sacra et divina scriptura: Diliges Dominum Deum tuum, qui te fecit. Der erste Teil der Stelle findet sich im A. T. Deut. 6, 5, worauf Ruinart verwies, im N. T. Matth. 22, 37; Mark. 12, 30; Luk. 10, 27. Aber die Worte qui te fecit fehlen hier. Dagegen steht das Ganze in der Didache 1, 2: *ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε.* Es fehlt, von tuum abgesehen, nur das Wort Dominum, das aber als bloße Amplifikation des Wortes Deum nicht weiter in Betracht kommt. Im ganzen trifft daher die Stelle in überraschender Weise mit der Didache zusammen, und da diese Schrift, wie wir durch Athanasius erfahren, in Ägypten eine Stelle unter den deuterokanonischen Schriften oder den kirchlichen Vorlesebüchern hatte, so legt sich die Annahme nahe, daß Phileas, wenn er mit der sacra et divina scriptura auch nicht etwa die Didache selbst meinte, immerhin in der Wiedergabe eines Schriftwortes durch sie sich bestimmen ließ.

Cyprianus de spectaculis lautet die Überschrift der Abhandlung, welche den Band VIII des Archivs für lateinische Lexikographie eröffnet (S. 1—22). E. Wölfflin, der Herausgeber des Archivs, tritt darin für die Echtheit der fraglichen Schrift ein, während dieselbe dem Bischof von Karthago in der letzten Zeit allgemein abgesprochen wurde, und er führt den Beweis mit der Sicherheit, welche hier überhaupt zu erringen ist. Eine endgültige Entscheidung will er zwar noch nicht geben, sondern die bisher weder aufgesuchten noch entwickelten Gründe des Pro und Contra vorlegen und durch diesen Verstoß von philologischer Seite die Vertreter verwandter Disziplinen anregen, die Untersuchung auch ihrerseits aufzunehmen. Die Hauptsache dürfte indessen bereits gethan sein. Das Pro ist nunmehr weit stärker als das Contra. Die Worte praetor aut consul am Schluß der Schrift, in denen

Digitized by Google

man früher einen Hinweis auf Rom erblickte, werden als Reminiszenz aus Tert. spect. 30 nachgewiesen, ihre etwaige Beziehung auf Rom wird auch noch weiterhin entkräftet. Ich möchte die Frage bereits für fast entschieden erklären. Doch will ich meinerseits nicht weitergehen als W. selbst, und zum Schluß noch darauf hinweisen, was derselbe den Theologen zu thun übrig lassen möchte. Als deren Aufgabe wird es bezeichnet, darüber Auskunft zu geben, ob es richtig sei, daß die Verfasser der unechten Schriften keinerlei Bekanntschaft mit Tertullian zeigen; denn wenn dem so sei, so müssen die zahlreichen Anklänge an Tertullian in den Schriften De spectaculis und De bono pudicitiae als Zeugnisse für die Echtheit betrachtet werden. Beizufügen ist noch, daß die im Mommsen'schen Verzeichnis für sämtliche Schriften Cyprians angegebene Zeilenzahl (Hermes 21, 142 ff.) erst durch Hinzunahme jener zwei Schriften mit ungefähr 500 Zeilen erreicht wird.

Kurz nach der Wölfflin'schen Abhandlung kam mir eine Doktordissertation zu, in welcher Seb. Matzinger die Schrift **De bono pudicitiae** als cyprianisch nachweist. Wölfflin war bereits in der Lage, auf dieselbe Rücksicht zu nehmen, und ich kann mich dem günstigen Urteile, das er über sie fällt, nur anschließen. Die Sprache des Traktates hat nach den gegebenen Nachweisen ein sehr starkes cyprianisches Gepräge. Der Verfasser verrät auch eine solche Vertrautheit mit den Schriften Tertullians, wie wir sie nur bei Cyprian kennen. Der Traktat dürfte demgemäß in Zukunft unter die echten Schriften des Bischofs von Karthago einzureihen sein.

Zur **Dionysiusfrage.** Um über den pseudepigraphischen Charakter der mystischen Schriften des Dionysius hinwegzukommen, muß man u. a. das dem Jakobus gegebene Prädikat *ἀδελφόθεος* in *ἀδελφὸς* verwandeln und in der Stelle De div. nom. III, 2: *ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος συνελήλυθαμεν* setzen *θείαν* (= religiöse Feier, Fest) und *σήματος*. Vgl. Hipler, Dionysius 1861 S. 39 ff.; Dräseke, Ges. patrist. Untersuchungen 1889 S. 32 ff. Wie wir nun durch Lagarde, Mitteilungen IV 1891 S. 20 erfahren, stimmt die syrische Uebersetzung ganz mit dem überlieferten griechischen Texte überein, indem sie *ἀδελφόθεος*, *θέαν* und *σώματος* bietet.

Die **Wahl Gregors VII** behandelt C. Mirbt 1892 (Marburg, Elwert 56 S. 4). Die sehr eingehende Untersuchung kommt zu folgendem Gesamturteil. Da wir in dem Wahldekret v. J.

Digitized by Google

1059 einen festen Maßstab besitzen, sei die Frage rasch beantwortet und zwar zu Ungunsten Gregors; denn der unzweifelhaft tumultuarische Charakter der Wahl sei eine so radikale Verletzung der grundlegenden Paragraphen des Wahlgesetzes gewesen, daß die ganze Promotion dadurch zu einer illegalen gestempelt worden sei. Die Gewährung des Consenses durch Heinrich IV, um den Gregor VII nachgesucht, habe die rechtlichen Defekte der Wahl nicht getilgt, sondern sei lediglich die persönliche und offizielle Anerkennung von seiten des Königs (S. 52). Hildebrand habe aber das große Glück gehabt, daß ihm kein Gegenpapst entgegengestellt worden sei. Andernfalls wären die Unregelmäßigkeiten seiner Erhebung früher aufgedeckt worden und zu größerer Bedeutung gelangt. In eminentem Maße zur Leitung der Kirche befähigt, habe er sofort ihre Reformation in großem Stil in Angriff genommen, bezw. fortgesetzt. Der Erfolg habe seinen Pontifikat zu einem legitimen gemacht wie so manchmal vorher und nachher (S. 53). Indessen, wie ich glaube, nicht bloß der Erfolg. Wenn die Erhebung Gregors auch eine tumultuarische war und dem jüngsten Wahldekret nicht entsprach, so war sie noch nicht durchaus illegitim und unkanonisch. Indem die wahlberechtigten Faktoren sie hinnahmen und anerkannten, gewann sie sofort soviel Legitimität, als im wesentlichen notwendig war. Zudem war sie nicht einmal so sehr tumultuarisch und ungesetzlich, als M. sie darstellt. Vgl. die Ausführung Knöpflers im Katholik 1892 I, 352–365. Funk.

Zu Alanus von Lille. Quartalschr. 74, 65 führt Keppler eine Stelle der summa de arte predicatoria an, an welcher der doctor universalis sich auf einen Ausspruch des Lucretius bezieht; vgl. Migne CCX col. 114 C, ut dicit Lucretius, nihil citius arescit lacrima. Ich bemerke hierzu, daß sich diese Stelle nicht bei Lucretius findet, wohl aber, nur mit veränderter Wortstellung, bei Cornificius 2, 50 und Cicero de inventione 1, 109, welch letzterer sie auf den Rhetor Apollonius zurückführt. Weitere Belege s. bei A. Otto, die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer, Leipz. 1890 S. 184. Der Irrtum des Alanus erklärt sich wohl aus dem Umstande, daß er seine Klassikerzitate vielfach aus sekundären Quellen schöpfte, wie es für seine Senecaentlehnungen neuerdings John E. B. Mayor, Seneca in Alain of Lille (Journal of Philology XX [1891] p. 1–6) nachgewiesen hat.

Digitized by Google

Vgl. auch A. Zingerle „Zu Hildebert und Alanus“ (Sitzungsber. d. bayer. Akad. phil.-philol. Cl. 1881) S. 305 Anm. 1.

Carl Weymann.

Zur inventio crucis. Die dankenswerte Publikation Holders, welche Quartalschr. 72, 184 notiert wurde und in der Revue critique 24 p. 163—169 eine den Wert einer selbständigen Abhandlung besitzende Besprechung von P. Lejay erfuhr, ist neuerdings durch K. Wotke ergänzt worden, welcher in den Wiener Studien für klassische Philologie XIII (1891) S. 300—311 die wörtliche griechische Vorlage der lateinischen Fassung aus dem cod. gr. Vaticanus 866 s. XIV edierte. C. W.

Dr. Bernhard Sepp, Lycealprofessor in Regensburg, hat sich um die Kirchengeschichte Bayerns verdient gemacht, indem er einen bequem zugänglichen Abdruck der auf das Martyrium der hll. **Marinus und Annianus** (2. Hälfte des 7. Jahrhunderts) bezüglichen Urkunden veranstaltete. Seine Publikation (Vita S. S. Marini et Anniani. Edidit Dr. B. S. Ratisb. 1892, Typ. J. et C. Mayr. 8° 36 S.) enthält 1.) vita SS. M. et A. authentica (von einem Presbyter Priamus um 750 verfaßt), 2.) legenda SS. M. et A. circa annum 1100 in versiculos redacta, 3.) sermo de SS. M. et A. a quodam monacho Rotensi (Kloster Rott in Oberbayern) ad festum sanctorum celebrandum elaboratus, 4.) alter sermo de SS. M. et A., 5.) Aktenstücke, welche sich auf die Auffindung der Reliquien in der Kirche von Wilparting (bei Irschenberg, Bezirksamt Miesbach, Oberbayern) im August 1723 beziehen. Nr. 1—3 ruhen auf neuen Kollationen von Münchener Handschriften und sind mit erklärenden Anmerkungen versehen. C. W.

Carl Neff erhebt in seiner Dissertation De Paulo Diacono Festi epitomatore (Erl. 1891) die z. B. von Bethmann (N. Archiv X) vertretene Ansicht, daß der Kommentar zur regula S. Benedicti von Paulus herrühre, durch stilistische Argumente und den Hinweis auf die Stelle provincia-est quae regem habet veluti est Langobardia, Tuscia etc., wo der Verf. offenbar sein eigenes Vaterland zuerst nennt (p. 3 n. 1), nahezu zur Gewißheit. C. W.

Daß vom Kirchenjahr aus belebende Einflüsse auch in die Schulkatechese hineinzuleiten seien, und wie dies am besten geschehen könne, das bildet ein in den letzten Zeiten mit Einsicht entdecktes und mit Liebe und Eifer in Angriff genommenes Problem

Digitized by Google

der Katechetik. Mit demselben befaßt sich auch das tüchtig gearbeitete Büchlein von **A. Schmittdiel: Samstagslehren,** ein Hilfsbuch für Katecheten. Erster Teil: Evangelienerklärung (Paderborn, Bonif.-Druckerei 1891, 476 S., Preis 2 Mk.) Dem ersten Teil mit der Erklärung der Evangelien soll ein zweiter mit der Erklärung des Gottesdienstes folgen; für die erstere Arbeit konnten Vorarbeiten von Knors, Bürgel, Reise benutzt werden. Nach der Ansicht des Verf. soll aber abwechselnd die Evangeliumserklärung und die Gottesdiensterklärung den zwei obersten Klassen der Elementarschulen womöglich in einer Samstagsstunde vorgetragen werden, und er erblickt darin die beste Vorbereitung der Kinder auf eine christliche Sonntagsfeier und eine würdige Mitfeier des Gottesdienstes. Auf eine Exegese des Evangeliums von Satz zu Satz läßt er aus dem Evangelium gezogene dogmatische und praktische Lehren und Anwendungen folgen, sodann Anknüpfungsfragen aus der biblischen Geschichte, endlich Bemerkungen über das Verhältnis des Evangeliums zum Kirchenjahr. Der Zweck, welchen der Verf. verfolgt, ist der allerbeste; seine Arbeit zeugt von viel Fleiß und katechetischem Geschick. Aber gegen die Methode haben wir schwere Bedenken. Einmal ist die Trennung der Evangelienerklärung von der Gottesdiensterklärung gewiß unmotiviert und dem Hauptzweck zuwiderlaufend. Sodann leidet die Exegese, welche der Verf. giebt, unter der deutschen Gründlichkeit, welche eine Tugend, aber auch ein sehr großer didaktischer und katechetischer Fehler sein kann. Die Motivierung dieser großen Einläßlichkeit ist seltsam; er sagt: „das Evangelium hört der Erwachsene . . . lebenslang immer aufs neue. Es ist also wünschenswert, daß er jedes Wort darin verstehen gelernt habe, daß er über diese Abschnitte der Schrift womöglich noch gründlicher orientiert sei, als über andere. Dieses Verständnis, welches nicht erreicht wird durch den Umstand, daß er hier die hl. Schrift in ihrem eigentümlichen Wortlaute hört, wird ihm nur selten durch eine Predigt oder selbst Homilie im ganzen Umfang vermittelt, davon abgesehen, daß so manche Erwachsene nicht in der Lage sind, Predigt oder Homilie allsonntäglich zu hören" (S. 5). Da läge doch zunächst der umgekehrte Schluß näher: weil die Evangelien dem Volk auch nach dem Schulunterricht immer wieder begegnen und die Predigt, welcher der Verf. freilich bezüglich ihrer Pflicht den Perikopen gegenüber kein gutes Zeugnis ausstellt, doch immer wieder auf sie zurück-

Digitized by Google

kommt, so kann gerade bezüglich ihrer die Schulkatechese von erschöpfender Gründlichkeit dispensiert werden; für jene, welche die sonntägliche Predigt nicht hören können, ist ja doch in anderer Weise zu sorgen, besonders durch gute Hausbücher. Es ist auch faktisch nicht möglich, ohne in eine alles verwirrende Eile hineinzugeraten, in einer Stunde den vom Verfasser auf jeden Sonn- und Festtag gegebenen Stoff durchzunehmen, selbst wenn von den vielerlei Anwendungen und Anmutungen, was auch aus anderen Gründen empfehlenswert ist, je nur eine einzige ausgehoben, und wenn die Fragetafeln ganz bei Seite gelassen werden, was auch unbedingt zu empfehlen ist, denn es kann doch in diese Stunde nicht auch noch ein Repetitionskurs für die ganze biblische Geschichte verlegt werden wollen. Nach meiner Überzeugung sollte und dürfte, da das didaktische Moment im übrigen Religionsunterricht durchweg vorschlägt, gerade diese Vorbereitungsstunde auf gute Sonntags- und Festtagsfeier mehr erbaulichen Charakter annehmen. Ich würde in dieselbe auch nicht, wie der Verf. beabsichtigt, eine durch ein ganzes Jahr sich hinziehende Erklärung der hl. Messe einfügen. Die Erklärung der Meßliturgie ist von der ersten Klasse an je am zutreffenden Platz im katechetischen Unterricht zu geben, von den allgemeinsten Umrissen an bis zur Berücksichtigung des einzelnen; sie durch ein ganzes Jahr hindurchzuziehen ist gewiß nicht ratsam. Dagegen wäre in dieser Stunde in sorgfältig vorbereiteter, gemütswarmer Ansprache die kirchliche Zeit zu erklären, dann das Besondere des folgenden Sonn- oder Festtags, zutreffendenfalls das Außerordentliche in der Liturgie, sodann auch das Evangelium, aber mit strikteste Beschränkung auf die Hauptpunkte, nicht von Satz zu Satz und von Wort zu Wort. Nach der Methode des Verf. wäre es wirklich schwer, wenn nicht unmöglich, diese Samstagsstunde „zu einer wirklichen Erbauungsstunde zu gestalten, so daß sie in den Seelen der Kinder von der Weihe und Heiligkeit des kommenden Gottesdienstes ein andächtiges Vorgefühl zu wecken geeignet wäre“ (S. 7). Die Methode müßte vielmehr dazu führen, daß unsere mit Fächern so gesegnete Volksschule eben mit einem neuen „Fach“ beschwert würde, welches das Kind vollends dann als neue Last empfinden würde, wenn man mit dem Verf. die starke Anforderung an dasselbe stellen würde, die Perikope jedesmal auswendig zu lernen. (S. 13). Keppler.

Zu **Pseudoisidor.** Die Hist. Zeitschrift bringt 1892 in Bd. 68

Digitized by Google

S. 193—210 eine Replik von B. v. Simſon auf die von uns 1890 S. 523—525 angezeigte Abhandlung Waſſerſchlebens, welche eine Kritik ſeiner Anſicht über das Vaterland der falſchen Dekretalen enthielt. Simſon hält ſeine Auffaſſung im ganzen aufrecht. Doch räumt er ein, daß er auf die ſtiliſtiſchen Übereinſtimmungen früher zu viel Gewicht gelegt habe. Es hänge das mit ſeiner Vorſtellung zuſammen, daß die Fälſchungen von Le Mans wie die pſeudoiſidoriſchen ſämmtlich einen und denſelben Verfaſſer hätten. Er ſei nunmehr, wie er inzwiſchen ſchon in Zeitſchrift f. KG. 12, 209 bemerkt habe, ganz geneigt, anzuerkennen, daß er über das Ziel hinausgeſchoſſen habe, und ſeine Anſicht nach Maßgabe derjenigen Döllingers zu modifizieren, der zwar auch überzeugt geweſen ſei, daß Pſeudoiſidor in Le Mans entſtand, jedoch meinte, „daß mehrere zuſammen ſo zu ſagen fabrikmäßig daran gearbeitet haben, und daß Biſchof Aldrich der intellektuelle Urheber, ſeine Kanonici die Amanuenſes, die nach ſeinen Weiſungen arbeiteten, waren", eine Auffaſſung zu der ſich auch P. Fournier bekennt, indem er in der Nouvelle Revue historique de droit 11 (1887), 86 von un clerc ou un groupe de clercs de l'entourage immédiat d'Aldric ſpricht. Funk.

Berichtigungen zu der Abhandlung „Ein exeg. Rätſel des A. T."

S. 358 Z. 17 lies: יבהר,
S. 361 Z. 4 v. u. lies: וְאֵינֶנּוּ,
S. 366 Z. 10 lies: Participialnomens, ib. Z. 14 lies: סגר,
S. 367 Z. 4 lies: אין,
S. 377 Z. 8 lies וְאֵין (ſtatt וְאֶת).

Digitized by Google

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kober, D. v. Funk, D. Schanz, D. Keppler, D. Belser,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Vierundsiebzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1892.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Digitized by Google

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Die Apologie des Ariſtides.

Überſetzt von Prof. Dr. **Schönfelder.**

Die von J. A. Robinſon herausgegebenen Texts and Studies, Contributions to Biblical and Patristic Literature, führten ſich mit einem wichtigen patriſtiſchen Fund in die wiſſenſchaftliche Welt ein. J. R. Harris fand im Frühjahr 1889 im Sinaikloſter die Apologie des Philoſophen Ariſtides von Athen, und der Entdeckung folgte bald eine andere, indem Robinſon die Wahrnehmung machte, daß der griechiſche Text in der Geſchichte von Barlaam und Joſaphat in der Hauptſache bereits unerkannt vorlag. Die beiden Texte wurden demgemäß in dem erſten Heft der Texts and Studies 1891 zugleich abgedruckt. Sie weichen aber vielfach von einander ab. Ebenſo trifft das vor einiger Zeit aufgefundene armeniſche Fragment, das durch F. Himpel in der Qu.-Schr. 1880 S. 110—119 ins Deutſche überſetzt worden war, nicht

Digitized by Google

ganz mit ihnen zusammen. Der Kritik ist demnach eine beträchtliche Aufgabe gestellt. Bevor wir in dieselbe eintreten, schien es uns angezeigt, die Apologie in deutscher Übersetzung vorzulegen. Hr. Prof. Dr. Schönfelder in München hatte die Güte, die Schrift möglichst getreu nach dem syrischen Texte zu übertragen. Die Kapiteleinteilung rührt von Harris her. Die beigefügten Verweisungen beziehen sich auf die Noten der Editio princeps S. 52—64.

* * *

Aristides.

[Weiters] Apologie, welche „gemacht" hat Aristides der Philosoph vor Hadrianus dem König für die „Gottesfurcht" (=Religion): dem allgebietenden (= [1]) παντοκρατωρ) Cäsar Titus Hadrianus Antoninus dem „Anzubetenden" [2]) (Angebeteten) [3]), „Gnädigen" [3]) (clemens, pius, misericors), von Marcianus Aristides, Philosophen der Athener.

I. Ich, o König, durch die Gnade Gottes kam ich in diese Welt. Und nachdem ich den Himmel und die Erde und die Meere betrachtet und beschaut die Sonne und die übrigen Einrichtungen, bewunderte ich den Schmuck der Welt. Ich begriff aber, daß diese Welt und alles was darin durch den Trieb („Zwang)" eines Andren bewegt wird, und verstand, daß der sie Bewegende Gott ist, der in ihnen verborgen und vor ihnen verhüllt („verborgen") ist. Es ist aber klar („bekannt"), daß das, was bewegt, stärker ist als das, was bewegt

1) S. S. 52 und S. 8.
2) Beide Ausdrücke haben im Syr. die Pluralpunkte.
3) S. S. 7.

Digitized by Google

wird. Doch zu ergründen [1]) Ihn, eben jenen Allbeweger, die Weise seines Seins („gerade wie Er ist") — denn das ist mir ersichtlich, denn unbegreiflich ist Er seiner Natur nach — und zu erweisen („diskutieren") die „Wahrheit" Seiner Regierung („Führung", Ökonomie u. s. w.), so daß ich sie völlig erfaßte, ist mir nicht förderlich. Denn niemand vermag sie vollkommen zu erfassen. — Ich sage aber von diesem Beweger der Welt, daß Er der Gott des Alls ist, der Alles wegen des Menschen machte. Und es ist mir ersichtlich, daß dies zukömmlich ist, daß man Gott fürchtet, den (Mit) Menschen aber nicht betrübt. —

Ich sage aber, daß Gott ungeboren ist, ungemacht: eine bleibende Natur ohne Anfang und ohne Ende: unsterblich, vollkommen und unbegreiflich. Sage ich denn vollkommen, so heißt das, daß in ihm kein Mangel und Er nichts bedürfend, Alles aber Seiner bedürfend. Und sage ich, daß Er anfangslos ist, so heißt das, daß Alles was einen Anfang hat, auch ein Ende hat; was aber ein Ende hat, ist auflösbar. Er ist ohne Namen; denn Alles, was einen Namen hat, gehört zum Geschaffnen. Er hat nicht Gestalt, noch Zusammensetzung von Gliedern; denn wer das besitzt, gehört zu dem, was gebildet worden. Er ist nicht männlich, noch weiblich. Die Himmel umschließen Ihn nicht: aber die Himmel und alles Sichtbare und Unsichtbare ist in Ihm beschlossen. Einen Gegner hat Er nicht, denn niemand ist mächtiger als Er. Grimm und Zorn besitzt Er nicht, denn nichts kann wider Ihn bestehen, Ihm widerstehen. Irrtum

1) S. S. 53.
2) S. S. 53.

Digitized by Google

und Vergeßlichkeit sind nicht in Seiner Natur, denn ganz und gar ist Er Weisheit und Einsicht, und in (durch) Ihm besteht Alles, was da besteht. Er verlangt nicht Schlachtopfer und Spende noch irgend etwas von dem Sichtbaren. Von niemand verlangt Er etwas, alle „Seelen" (Wesen) aber verlangen von Ihm.

II. Nachdem nun zu Euch von uns über Gott ist gesprochen worden, wie unsre Vernunft von Ihm zu reden vermocht hat, laßt uns nunmehr zum Menschengeschlechte kommen, auf daß wir erkennen, welche von ihnen einen Teil jener von uns über Ihn gesagten Wahrheit festhalten, und welche von Ihm abirren.

Das ist kund Euch, o König, daß es vier Arten von Menschen in dieser Welt gibt: Barbaren und Griechen, Juden und Christen.

Die Barbaren denn berechnen den Anfang („Haupt") [1] der Art (genus) ihrer „Furcht" (=Religion) von Kronos und von Rhea und ihren übrigen Göttern: die Griechen dagegen von Helenus, der von Zeus („dios") sein soll. Von Helenus aber stammt Aeolus und Xythus, die übrige Familie aber von Inachus und von Phoroneus, endlich aber von Danaus dem Aegyptier und von Cadmus und von Dionysus.

Die Juden hinwieder rechnen den Anfang ihres Geschlechts von Abraham an, der da den Isaak erzeugte, von dem Jakob gezeugt ward, der wiederum zwölf Söhne zeugte, die von Syrien weg [gezogen] in Ägypten sich aufhielten und dort Geschlecht der Hebräer genannt wurden von ihrem Gesetzgeber: schließlich aber wurden sie Juden benannt.

1) S. S. 54.

Digitized by Google

Die Christen nunmehr berechnen den Anfang ihrer [Gottes] („Furcht, Verehrung“-) Religion von Jesus Christus. Eben Er wird Sohn des allerhöchsten Gottes benannt, und es wird [von Ihm?] gesagt, daß herabgestiegen ist Gott vom Himmel und von einer hebräischen Jungfrau nahm und anzog Fleisch; und es wohnte in einer Menschentochter der Sohn Gottes. Dies wird aus jenem Evangelium gelehrt, das vor kurzer Zeit nach ihrer Aussage verkündet worden ist; auch ihr, wenn ihr darin lesen werdet, werdet die Kraft so auf (über) ihm ist, erfassen. Eben dieser Jesus also wurde aus dem Stamme der Juden geboren. Er hatte aber zwölf Jünger, damit Seine Verfügung (Führung, Anordnung u. s. w. in etwas [1]) sich erfülle. Eben Er ward von den Juden durchbohrt, und starb, und wurde begraben. Und sie sagten, daß Er nach drei Tagen erstund und zum Himmel auffuhr. Und darnach giengen diese zwölf Schüler hinaus in die bekannten Teile der Welt und lehrten von Dessen Größe in aller Demut und Sanftmut. Und deshalb heißen auch jene, so heutzutage an jene Predigt glauben, Christen, wie (sie) wohlbekannt (sind.) Es gibt also vier Arten von Menschen, wie ich oben gesagt: Barbaren und Griechen, Juden und Christen.

Gott also dient der Wind, und den Engeln das Feuer; den Dämonen aber das Wasser, und den Menschen die Erde [2]). —

III. Laßt uns also mit den Barbaren beginnen

1) ? S. S. 55. Das syr. Wort entspricht dem griech. *οἰκονομία*, lat. dispensatio.

2) S. dagegen die armen. Übers. dieses Satzes in der Ven. Ausg. der duo sermones des Aristides S. 12.

Digitized by Google

und nach und nach zu den übrigen Völkern kommen, auf daß wir einsehen, welche von ihnen die Wahrheit betreffs Gottes festhalten, und welche von ihnen Irrtum.

Die Barbaren also, weil sie Gott nicht begriffen, irrten bezüglich der Elemente; und sie begannen zu dienen Geschöpfen statt deren Schöpfer, und machten deshalb (Ab) Bilder und schlossen sie in Tempel ein. Und siehe, sie beten sie an, sie hütend mit großer Sorgfalt, daß ihre Götter von Räubern nicht gestohlen werden. Und nicht sehn sie ein die Barbaren, daß jeder, der hütet, größer ist als der, so gehütet wird: und jeder, so da schafft, größer als was da je geschaffen wird. Sind denn nun ihre Götter [zu] schwach zu ihrer eignen Rettung: wie werden sie den Menschen Rettung verschaffen (können)! In einem großen Irrtum also befinden sich („irren") die Barbaren, die tote Bilder anbeten, die ihnen ohne Nutzen sind.

Ich muß mich („es überkommt mich") aber, o König, über ihre Philosophen verwundern, wie sogar diese (sich) geirrt und Götter benamt die Bilder, die zur Ehre der Elemente gemacht wurden, und nicht einsahen die(se) Weisen, daß auch diese Elemente verweslich und auflösbar sind; wird nämlich ein kleiner Teil von dem Element aufgelöst oder verdorben, so zersetzt sich und verdirbt das Ganze. Wenn denn diese Elemente auflöslich und verweslich sind, und einem andern nachgeben müssen, das härter ist als sie, und nicht ihrer Natur nach Götter sind, wie mögen sie doch wohl die Bilder, die zu deren Ehre gemacht worden, Gott nennen? Groß ist demnach der Irrtum, den ihre Philosophen über ihre Anhänger („Hörer") gebracht haben.

Digitized by Google

IV. Laßt uns nun, o König, zu den [1]) Elementen selbst uns wenden, um von ihnen zu zeigen, daß sie nicht Götter sind, sondern eine Kreatur, verweslich und veränderlich, ebenso wie der Mensch; Gott aber ist unverweslich und unveränderlich und unsichtbar, während Er Alles sieht, wendet und ändert.

Jene denn, die von der Erde meinen, sie sei Gott, haben längst geirrt, da sie zerschnitten, bepflanzt und ausgegraben wird und da sie aufnimmt den Schmutz des Kotes der Menschen und der wilden und zahmen Tiere. Dann soferne sie manchmal nutzlos wird. Wird sie nämlich gebrannt, so erstirbt sie; denn aus der Scherbe sproßt überhaupt nichts. Ebenso wenn sich Wasser auf ihr ansammelt, wird sie verdorben samt ihren Früchten. Und siehe, sie wird zertreten von Menschen und Vieh und nimmt die Unreinheit des Bluts der Getöteten auf, und wird gespalten und angefüllt mit Toten und wird das Lager („theca") für die Leichname; lauter Dinge, von denen jene heilige und unverderbliche Natur gar nichts annehmen kann. Und daraus ist uns ersichtlich, daß die Erde nicht Gott ist, sondern ein Geschöpf Gottes.

V. Und in gleicher Weise haben ferner die geirrt, die vom Wasser gemeint, es sei Gott. Denn das Wasser ist zum Nutzen des Menschen erschaffen und muß ihm auf viele Weise dienen. Denn es ändert sich und nimmt Schmutz auf und wird verdorben und verliert seine Natur, indem es mit vielen Dingen gekocht wird und Farben annimmt, die nicht sein eigen sind, ebenso wie es auch durch die Kälte zusammengezogen wird und mit

1) S. S. 56.

Digitized by Google

dem Unrat von Menschen und Vieh und mit dem Blut der Erschlagnen vermengt und vermischt: auch wird es von den Handwerkern genötigt, durch die Enge von Kanälen zu fließen und sich fortreißen zu lassen wider seinen Willen, und einzutreten in Gärten und andre Orte, um zu sammeln und fortzuschaffen den Unrat der Menschen, und abzuwaschen allen Schmutz und („das") dem Bedürfnis des Menschen nach ihm zu genügen („zu erfüllen".) Eben deshalb kann das Wasser nie Gott sein, sondern ist ein Werk Gottes und ein Teil der Welt.

Geradeso haben auch jene nicht wenig geirrt, die vom Feuer gemeint, es sei Gott: denn auch dieses ist zum Nutzen der Menschen erschaffen worden und muß ihnen auf viele Weise dienen bei der Bedienung mit Speisen und Arten von Schmucksachen und Übrigem, das Eure Majestät kennt — während es auf vielerlei Art ausgelöscht und beseitigt werden kann.

Weiters jene, die vom Schnauben der Winde gemeint, es sei Gott; auch sie haben geirrt. Uns ist ja klar, daß diese Winde einem Andern unterthan sind; denn manchmal ist deren Wehen gewaltig, manchmal wieder ist es geringer und hört auf, je nach dem Befehle dessen, der sie („unterwirft") ihnen gebietet. Sind sie doch wegen des Menschen geschaffen worden von Gott, zu befriedigen das Bedürfnis der Bäume, Früchte und Samen, und um zu tragen die Schiffe auf dem Meere, die da den Menschen die notwendigen Dinge liefern, von da wo selbe sich finden, dorthin wo sie sich nicht finden, und um zu versorgen die Teile der Welt. Da nun derselbe [Wind] bald stark und bald schwach ist, so nützt er an einem und schadet er an einem andern Ort, nach dem

Digitized by Google

Winke Dessen, der ihn leitet. Ja auch die Menschen vermögen durch gewisse Werkzeuge ihn aufzufangen und einzuschließen, damit er ihnen den Nutzen schaffe, den sie von ihm verlangen. Über sich selbst aber hat er gar keine Gewalt, und deshalb können die Winde unmöglich Götter genannt werden, sondern [nur ein] Werk Gottes.

VI. Desgleichen auch haben jene geirrt, die von der Sonne gemeint, sie sei Gott. Denn siehe, wir sehen sie, wie sie durch die Nötigung eines andern bewegt wird und sich drehet und läuft und geht von Grad zu Grad, indem sie jeden Tag auf- und untergeht, um zu erwärmen die Schößlinge der Pflanzen und Sträucher („Stolonen", Sprossen u. s. w.) und keimen zu machen (in) an der mit ihr gemischten Luft alles Kraut, das auf Erden ist. Und bei der Berechnung hat sie einen Teil mit (wie) die übrigen Sterne bei ihrem Lauf, und obschon sie einzig ihrer Natur nach ist, ist sie mit vielen Teilen vermischt, je nach dem Nutzen für das Bedürfnis des Menschen, und zwar nicht nach ihrem Willen, sondern nach dem Willen dessen, der sie leitet. Darum denn kann die Sonne nicht Gott sein, sondern (nur) ein Werk Gottes, und gleicherart auch der Mond und die Sterne. —

VII. Diejenigen aber, die von Menschen früherer Zeit („den ersten") gemeint, etwelche von ihnen seien Götter gewesen, gerade die haben sehr geirrt. Denn wie ja auch Du, o König, weißt, besteht der Mensch aus den vier Elementen, und aus Seele und Geist, weshalb er auch [1]) „Welt" genannt wird, und ohne einen von diesen

1) S. S. 57.

Digitized by Google

Teilen besteht er nicht. Er hat Anfang und Ende, wird geboren und verwest; Gott aber, wie ich gesagt, hat nichts von diesem in Seiner Natur. Sondern Er ist ungemacht und unverweslich. Und deshalb ist es unmöglich, daß wir einen, der von Natur Mensch ist, als Gott hinstellen: ihn, der da Freude erwartet, und Kummer befällt ihn, und Lachen — und es befällt ihn Weinen: ihn der da ist zornig und eifersüchtig, neidisch und der Reue fähig nebst anderer Fehlern und auf vielfache Weise beschädigt werden kann durch die Elemente und durch die Bestien.

Daher nun, o König, ziemt es uns einzusehen den Irrtum der Barbaren, welche, da sie nicht nachgeforscht dem wahren Gott, sich an der Wahrheit vergangen und dem Begehren ihres Sinnes (mens) nachgegangen sind, dienend den Elementen, die sich auflösen, und toten Bildern: und wegen ihres Irrtums merken sie nicht, wer der wahre Gott ist. —

VIII. Laßt uns nunmehr auch zu den Griechen zurückkehren, um zu erfahren, welche Meinung sie von dem wahren Gott haben. Die Griechen nun (eben) weil sie weiser als die Barbaren, haben noch mehr geirrt als die Barbaren, insoferne sie viele gemachte Götter eingeführt haben, teils männliche, teils weibliche, und unter ihren Göttern sich [solche] finden, die ehebrechen und morden und verführen und neidisch sind und zornig und rachsüchtig und Vatermörder und Diebe und Räuber. Von einigen sagen sie, sie seien hinkend und lahm gewesen, andre (waren) Zauberer oder ganz verrückt. Andre spielten je Cithern oder zogen auf den Bergen umher. Andre starben auf ganz gewöhnliche Weise, andre

Digitized by Google

wurden von Blitzen erschlagen; andre mußten sogar Menschen gehorchen, oder wanderten in die Flucht oder wurden von Menschen gestohlen und gar! beweint und beklagt von Menschen. Andre, sagen sie, stiegen zum Hades hinab, andre wieder wurden eben durchbohrt. Andere verwandelten sich in die Gestalt von Bestien, um mit dem Geschlechte sterblicher Frauen Ehebruch zu begehen, oder sind wegen des Beilagers mit Männlichen verlästert. Andre, sagen sie, haben sich mit ihren Müttern oder Schwestern oder Töchtern verbunden. Und von ihren Göttern sagen sie, daß sie mit Menschentöchtern die Ehe gebrochen, und von diesen sei ein gewisses Geschlecht geboren worden, das gleichfalls sterblich sei gewesen. Und von einigen derselben (Göttinnen) sagen sie, daß sie wegen der Schönheit gestritten und zu Menschen wegen des Entscheids gekommen. Frevelhaftes also und Lächerliches und Abgeschmacktes, o König, haben die Griechen auf ihre Götter und auf sich selbst geladen, indem sie Solcherlei Götter nannten, die nicht Götter sind, und von daher nahmen die Menschen die Ausflüchte (Berechtigung), um zu ehebrechen und zu huren und zu rauben und alles zu vollführen, was böse und häßlich und abscheulich ist. Denn wenn ihre sogenannten Götter all das oben Beschriebene gethan haben, um wie viel mehr (dürfen) werden es die Menschen thun, die an eben die glauben, die solches gethan haben. Und wegen des Frevels solchen Irrtums, siehe, haben häufige Kriege die Menschen betroffen und gewaltige Hungersnöten und gänzliche Ausplünderung. Und siehe, sie erdulden [dies] und es erfasset sie all das aus diesem Grunde allein; aber obschon sie es erdulden, merken sie in ihrem Sinne

Digitized by Google

nicht, daß wegen ihrer Verirrung ihnen dies zustößt. —

IX. Laßt uns nunmehr zur Geschichte (dieser) ihrer Götter kommen, um genau nachzuweisen all das oben Gesagte. Vor Allem führen die Griechen als Gott ein den Kronos, was mit Kun[1]) gedeutet wird, und seine Diener opfern ihm ihre Kinder, und manche verbrennen sie lebendig. Von eben ihm sagen sie, daß er die Rhea zum Weibe nahm und von ihr viele Söhne zeugte. Aus ihr erzeugte er auch den Dios, der Zeus genannt wird. Er (selbst) wurde zuletzt verrückt und aus Furcht vor einem Orakelspruch, der ihm gesagt worden, begann er seine Kinder zu fressen. Zeus wurde ihm weggestohlen, ohne daß er es merkte. Zuletzt fesselte Zeus denselben, schnitt ihm seine Genitalien weg und warf sie ins Meer, woraus, wie sie in ihrer Fabel sagen, Aphrodite geboren ward, die Astera genannt wird; ihn aber, den gefesselten Kronos, stieß er in die Finsternis. Groß also ist der Irrtum und lächerlich, den die Griechen betreffs des Hauptes ihrer Götter aufgebracht haben, indem sie das alles von ihm gesagt haben, o König: unmöglich kann ein Gott gefesselt oder verstümmelt werden, außerdem ists ein sehr elender.

Und nach Kronos führen sie einen andern Gott Zeus (auf, vor) „ein", von ebendem sie sagen, daß er den Vorrang erhielt und König aller Götter wurde. Von demselben sagen sie auch, daß er sich in ein Vieh verwandelte und in allerlei andres, um mit sterblichen Frauen Ehebruch zu treiben und Kinder von ihnen sich zu erwecken. Sie sagen bald, er habe sich in einen Stier verwandelt aus Liebe zur Europa und Pasiphaë[2]), bald, er habe

1) S. S. 58. 2) S. S. 59.

Digitized by Google

sich in die Gestalt von Gold verwandelt aus Liebe zur Danaë und in einen Schwan aus Liebe zur Leda, und in einen Mann [1]) aus Liebe zur Antiope und in einen Blitz aus Liebe zum „Monde" (= Selene) [2]), sodaß er von diesen viele Kinder erzeugte. Denn von Antiope, sagen sie, erzeugte er den Zethus und Amphion; und vom „Mond" den Dionysos. Von Alkmena den Herakles und von Leto den Apollon und die Artemis, und von Danaë den Perseus, und von Leda Kastor und Polydeukes und Elena und Paludus [3]). Und von Mnemosyne zeugte er neun Töchter, die er Musen nannte. Und von Europa Minos und Radamanthus und Sarpedon. Zuletzt verwandelte er sich in die Gestalt eines Adlers aus Liebe zu dem Hirten Ganymedes.

Aus Anlaß dieser Geschichten, o König, hat viel Schlimmes betroffen die jetzt lebenden Menschen, indem sie ihren Göttern es nachmachen, und Ehebruch begehen und sich beflecken mit ihren Müttern und Schwestern und durch Beilager mit Männlichen. Manche wagen sogar ihre Eltern zu töten. Denn wenn der, so „Haupt und König ihrer Götter" heißt, solches that, um wie viel mehr werden ihn nachahmen seine Anbeter! Und groß ist der Wahn, den die Griechen in ihre Geschichte von ihm eingebracht haben, denn es ist unmöglich, daß ein Gott ehebreche oder hure oder sich nahe zum Beilager mit Männlichen oder seine Eltern töte, außer er wäre viel schlimmer als ein verderblicher Dämon.

Ferner führen sie einen andern Gott ein (= auf),

1) S. S. 59.
2) S. S. 59 statt Semele.
3) S. das.

Digitized by Google

Hephäſtos, und ſagen von ihm, er ſei lahm und trage einen Helm auf ſeinem Haupte, und halte in ſeiner Hand Zange und Hammer und verrichte Schmiedearbeit, um daraus ſeinen nötigen Unterhalt zu finden. Iſt doch wohl dieſer Gott all deſſen ſo bedürftig! Unmöglich kann ein Gott bedürftig oder lahm ſein, außer er iſt ſehr ſchwach.

X. Sodann führen ſie einen weiteren Gott auf, den ſie Hermes heißen, und ſagen, er ſei ein Dieb, liebe Habſucht und ſei gewinnſüchtig und ein Zauberer („Mager") [1]), gelähmt und ein Ringkämpfer [2]) und Ausleger von Worten: da doch ein Gott unmöglich ein Zauberer oder geizig oder gelähmt oder nach Fremdem gierig oder ein Wettkämpfer ſein kann. Wird er aber anders erfunden, ſo iſt er ohne Nutzen.

Nach dieſem wiederum führen ſie einen andern Gott auf, den Asclepius, und ſagen, er ſei Arzt und bereite Heilmittel und Salben (Pflaſter), um ſeinen nötigen Unterhalt zu finden. Iſt doch dieſer Gott bedürftig! Selber ward endlich durch einen Blitz von Zeus getroffen von wegen des Lacedämoniers Tyndareus, und ſo ſtarb er. Wenn denn Asclepius Gott war, und vom Blitz getroffen ſich ſelbſt nicht helfen konnte, wie konnte er anderen helfen? Eine göttliche Natur (Weſen) kann doch nicht bedürftig ſein, noch vom Blitz getroffen werden.

Noch führen ſie einen weiteren Gott auf, den ſie Ares nennen, und ſagen er ſei kriegeriſch und eiferſüchtig und begehre Schafe und Dinge, die nicht ſein, und erwerbe Beſitz durch ſeine Waffe(n). Sie ſagen,

1) S. S. 59.
2) S. 16.

Digitized by Google

zuletzt habe er mit Aphrodite Ehebruch begangen und sei von einem kleinen Knaben Eros gefesselt worden und von Hephästos dem Gatten der Aphrodite — da doch ein Gott weder kriegerisch sein, noch in Banden geraten noch ehebrechen kann.

Ferner sagen sie von Dionysos, er sei schon Gott, vollführend nächtliche Feste und Trunkenheit lehrend, und raube fremde Weiber. Zuletzt aber, wie sie sagen, war er rasend, verließ seine Dienerinnen und floh in die Wüste, und in seiner Raserei aß er Schlangen, und ward zuletzt von Titanos getötet. Wenn also Dionysos Gott war und erschlagen sich nicht selbst helfen konnte, wie konnte er anderen helfen?

Auch den Herakles führen sie auf und sagen von ihm, er sei ein Gott hassend das Häßliche, ein Tyrann und Krieger und Töter der Bösen. Von eben demselben sagen sie, daß er zuletzt wahnsinnig ward und seine Kinder tötete und sich ins Feuer stürzte und starb. Wenn also Herakles ein Gott ist und bei all diesen Übeln nicht für sich einstehen konnte, wie mochten andere von ihm Hilfe verlangen? Da doch ein Gott nicht wahnsinnig, oder trunken oder Kindermörder sein noch vom Feuer verzehrt werden kann.

XI. Hernach wieder führen sie einen andern Gott auf, den sie Apollon heißen, und sagen von ihm, er sei eifersüchtig und veränderlich: manchmal führe er Bogen und Köcher, manchmal wieder Laute und Schlagring [1]) (Plectrum), und er bestimme den Menschen Orakel, um von ihnen Lohn zu erhalten. Ei doch, welch lohnbe-

1) S. S. 60.

Digitized by Google

dürftiger Gott! Unwürdig iſt's, daß alles das ſich bei einem Gott findet.

Und nach ihm führen ſie die Artemis als Göttin auf, die Schweſter des Apollo. Und ſie ſagen, ſie ſei eine Jägerin geweſen und dieſelbe habe Bogen und Pfeile getragen und ſei auf den Bergen umhergezogen Hunde führend, ſei's um Hirſche, ſei's wilde Eber zu erjagen. Es iſt aber doch unziemend, daß ein jungfräuliches Mädchen allein auf den Bergen umherzieht und wilde Tiere erjagt — weshalb Artemis unmöglich eine Göttin ſein kann.

Ferner ſagen ſie von Aphrodite, ſie ſei wirklich (zwar wohl) eine Göttin. Manchmal bleibt ſie ſchon bei ihren Göttern, manchmal aber begeht ſie Ehebruch mit Menſchen; manchmal iſt Ares ihr Liebhaber, manchmal aber Adonis d. i. Tammuz. Manchmal auch beklagt ſie — die Aphrodite — und beweint ſie den Tod des Tammuz. Und ſie ſagen, ſie ſei zum Hades hinabgeſtiegen, um den Adonis von der Perſephone abzukaufen, der Tochter des Hades. Wenn denn Aphrodite Göttin iſt und ihrem Liebhaber bei deſſen Tode nicht helfen konnte, wie kann ſie andern helfen? Es iſt aber unanhörbar, daß ein göttliches Weſen zum Weinen und Wehklagen und zum Ehebruch komme.

Auch von Tammuz ſagen ſie, er ſei Gott und zumal ein Jäger und Ehebrecher. Von demſelben auch ſagen ſie, er ſei durch den Hieb eines wilden Ebers getötet worden, und er konnte ſich nicht helfen. Konnte er aber ſich ſelbſt nicht helfen, wie kann er das menſchliche Geſchlecht verſorgen? Unmöglich kann ein Gott ein Ehebrecher oder Jäger ſein oder durch Gewalt ſterben.

Digitized by Google

Wieder sagen sie von Rhea, sie sei fürwahr die Mutter ihrer Götter. Und wieder sagen sie von ihr, daß sie zeitweise einen Liebhaber, Atys, hatte, und eben dieselbe sich an verweslichen Männern erfreute: zuletzt aber habe sie eine Trauerfeier veranstaltet und Atys ihren Liebhaber beklagt. Wenn nun die Mutter ihrer Götter ihrem Liebhaber nicht helfen und ihn dem Tode wieder entreißen konnte, wie kann sie anderen helfen? Es ist undenkbar, daß eine Göttin betrauere und weine und an Verweslichem Freude habe.

Auch Kore führen sie vor und sagen, sie sei eine Göttin und dieselbe sei von Pluto geraubt worden, ohne sich helfen zu können. Ist sie aber eine Göttin und konnte sich nicht helfen, wie vermag sie andren zu helfen? Denn ein Gott, der geraubt wird, ist sehr schwach.

All dies denn, o König, haben die Griechen von ihren Göttern aufgebracht und ersonnen und von ihnen ausgesagt: woraus alle Menschen Veranlassung nahmen, allerlei Missethaten und Unlauterkeiten zu vollführen, und wodurch die ganze Erde verderbt ward. —

XII. Die Ägyptier aber, weil schlimmer und unwissender als alle Völker, die es auf Erden gibt, sie haben noch mehr als allesamt geirrt. Denn nicht genügte ihnen die Religiosität (Furcht, Anbetung 2c.) der Barbaren und der Griechen, sondern sie führten auch aus der „Natur" der Bestien [welche] ein und sagten davon, es seien Götter; ebenso aus dem Gewürm, das sich auf dem Trocknen und im Wasser befindet. Sowohl von einzelnen Pflanzen wie von Kräutern haben sie gesagt, es seien Götter, und sie wurden verderbt durch allerlei Wahn und Unsauberkeit mehr als alle Völker,

Digitized by Google

die es auf Erden gibt. Anfänglich nämlich dienten sie der Isis, und sie sagen, sie sei wirklich Göttin und habe wirklich einen Gemahl, Osiris ihren Bruder. Als aber wirklich Osiris von Typhon seinem Bruder getötet ward, floh Isis mit Or (Horus) ihrem Sohne nach Byblos in Syrien und war daselbst eine gewisse Zeit, bis ihr Sohn herangewachsen war und mit Typhon seinem Oheim kämpfte und selben tötete. Darnach kehrte Isis zurück und zog mit ihrem Sohn Horus umher und suchte den Leichnam des Osiris ihres Gemahls und beklagte bitterlich dessen Tod. Wenn denn Isis eine Göttin ist, und [doch] ihrem Bruder und Gemahl Osiris nicht helfen konnte, wie kann sie anderen helfen? Kann doch keine göttliche Natur fürchten und fliehen oder weinen und beklagen, außer sie müßte sehr elend sein.

Von demselben Osiris sagen sie, er sei ein (wohlthätiger) glückbringender Gott, und (doch) von Typhon getötet worden, ohne sich helfen zu können. Es ist aber klar, daß man Solches von einer Gottheit nicht sagen kann.

Ebenso sagen sie von Typhon, seinem Bruder, er sei ein Gott, der Brudermörder, und (wieder) er sei vom Sohn seines Bruders erschlagen worden und seiner Braut, ohne sich helfen zu können. Wie aber kann der, so sich selbst nicht hilft, ein Gott sein!

Die Ägyptier also als unwissender als die übrigen Völker begnügten sich nicht mit diesen und ähnlichen Göttern, sondern legten auch Tieren, die bloß [1]) (?) beseelt sind, den Namen von Göttern bei. Denn die einen von ihnen beten das Schaf an, andre das Kalb, andre das Schwein, andre den [2]) Silurus, andre das

1) S. S. 61.

2) Engl. shad-fish, Else, Wels (Fisch). S. indes S. 62.

Digitized by Google

Krokodil und den Habicht und den Fisch [1]) und den Falken und den Geier und den Adler und den Raben; andre von ihnen beten die Katze [2]) an, wieder andre den Fisch Schabuta [3]), andre den Hund, und andre die Viper, andre die Otter, andre den Löwen und andre den Lauch und Zwiebeln und Dornen, und andre den Panther und dergleichen mehr. Und nicht merken die Elenden bei allen diesen, daß sie nichts sind, indem sie tagtäglich zu ihren Göttern aufblicken, die von Menschen gegessen und vernichtet werden ebenso wie von ihres Gleichen [4]); ein Teil verbrennt, ein andrer verendet und verfault und wird Kot, ohne daß sie einsehen, daß sie auf allerlei Art zu Grunde gehen.

So haben denn die Ägyptier nicht eingesehen, daß Derlei keine Götter seien, bei denen es keine Rettung gibt. Wenn nämlich sie zur eignen Rettung zu schwach sind, woher soll doch in ihnen Vermögen zur Errettung ihrer Anbeter sein, um zu helfen?

XIII. Einen großen Irrtum also haben begangen („geirrt") die Ägyptier, mehr als alle Völker, die es auf der Erde gibt. Zum Verwundern aber ists, o König, von den Griechen, wie sie, obschon vorzüglicher als alle übrigen Völker in ihren Sitten und durch ihre Vernünftigkeit, (doch) im Irrtum nachgegangen toten Götzen und unbeseelten Bildern, da sie doch sahen, wie ihre Götter von deren Verfertigern gesägt nnd geschliffen und zugestutzt und zubehauen und gebrannt und geformt und zu jeg-

1) S. S. 62.
2) S. S. 61 f.
3) S. S. 62. Turbot?
4) S. die Note S. 62.

Digitized by Google

licher Art von Geſtalt verändert werden. Und da ſie alt werden und durch die Länge der Zeit verfallen und eingeſchmolzen und zertrümmert werden, wie ſahen ſie doch nicht ein, daß ſie keine Götter ſeien! Und die ſo ſich ſelbſt zu erhalten nicht vermocht, wie können ſie Sorge um die Menſchen bethätigen? Aber auch die Dichter und Philoſophen unter ihnen haben in ihrem Irrtum von ihnen aufgebracht, ſie ſeien Götter: ſolche Dinge, die zur Ehre des allmächtigen Gottes gemacht ſind! Und in ihrem Irrtum wollen ſie ſolche dem Gotte vergleichen, von dem niemand je geſehen, wem er gleiche, und den niemand ſehen kann. Und dabei legen ſie der Gottheit bei, daß ein Mangel bei ihr ſei, indem ſie ſagen, ſie nehme Schlachtopfer an und verlange Brandopfer und Spenden, und Menſchentötungen und Tempel. Gott aber iſt ohne Bedürfnis und braucht nichts von alledem; und es iſt klar, daß die Menſchen, die ſolches meinen, im Irrtum ſind. Aber ihre Dichter und Philoſophen bringen es auf und ſagen, daß die Natur all ihrer Götter Eine ſei; jedoch haben ſie nicht eingeſehen von Gott unſerem Herrn, daß Er, obgleich Einer, doch in Allem iſt. Sie ſind denn im Irrtum. Denn wenn, obgleich der Leib des Menſchen vielteilig iſt, doch kein Glied vor dem andren ſich fürchtet, ſondern weil der Leib ein zuſammengeſetzter iſt, jedes mit jedem übereinſtimmt: ſo auch kommt Gott, der Einer in ſeiner Natur iſt, Ein Daſein [Weſenheit] zu, indem Er [ſich] gleich iſt nach [in] Seiner Natur und nach (in) Seiner Weſenheit, und nicht fürchtet Er ſich vor Sich. Wenn alſo die Natur der Götter Eine iſt, darf nicht der Gott den Gott verfolgen, noch töten noch ihm Böſes anthun.

Digitized by Google

Wenn also Götter von Göttern verfolgt und durchbohrt, andre geraubt oder von Blitzen erschlagen wurden, so ist klar, daß die Natur ihrer Götter nicht Eine ist. Und dadurch ist klar, o König, daß ein Irrtum es ist, was sie von (verschiedenen) Naturen ihrer Götter annehmen [1]) und daß sie dieselben auf Eine Natur zurückführen. Verwundern wir uns nun billig über einen Gott, der sichtbar ist, aber nicht sieht, um wie viel mehr (?) ists der Verwunderung wert, an eine Natur zu glauben, die unsichtbar und allsehend ist? Und ziemt es sich, daß man die Werke des Künstlers erforscht, um wie viel mehr ziemt es, den Schöpfer des Künstlers zu rühmen?

Denn siehe, während die Griechen Gesetze verfaßt haben, haben sie nicht eingesehen, daß sie mit ihren Gesetzen ihre eigenen Götter verurteilen: denn — sind ihre Gesetze gerecht, so sind ihre Götter Verbrecher, da sie wider [„über"] das Gesetz gehandelt haben, indem sie einander töteten und Zauberei (Vergiftung) ausführten, Ehe brachen, raubten, stahlen und bei Männlichen lagen: nebst ihren übrigen Unthaten. Wenn aber ihre Götter geziemend [2]) und wie sie beschreiben all diese Dinge verübt haben, dann sind ungerecht die Gesetze der Griechen, da sie nicht nach dem Willen ihrer Götter abgefaßt wurden, und damit hat die ganze Welt geirrt.

Denn die Geschichten ihrer Götter sind teils Fabeln, teils natürliche [3]) Vorgänge, teils Lieder und Gesänge.

1) S. hiezu die engl. Übers. which they speculate about the nature of their gods (S. 47) und die Note S. 62.

2) »excellently«; merito, decenter cet.

3) »naturalia«, »physical«.

Digitized by Google

Die Lieder und Gesänge nun sind leere Worte und ein Schall (tinnitus aurium). Diese natürlichen Vorgänge aber betreffend, so sind — falls geschehen wie sie sagen, das dann keine Götter, die derlei gethan und derlei gelitten und geduldet. Und diese Fabeln sind lose Worte, in denen gar keine Kraft ist.

XIV. Laß uns nun, o König, auch zum Stamme [zur Geschichte] der Juden kommen und schauen, welche Vorstellung sie von Gott haben. Die Juden also sagen, daß Gott Einer, Schöpfer von Allem und allmächtig, und es dürfe von uns nichts andres angebetet werden, außer dieser Gott allein. Und dadurch scheinen sie der Wahrheit näher zu sein als alle Völker, indem sie mit Vorzug Gott anbeten, und nicht seine Werke; und sie ahmen Gott nach durch die Menschenliebe, die sie haben, indem sie sich der Armen erbarmen und die Gefangenen erlösen und die Toten begraben und dergleichen thun: Dinge — Gott genehm und auch ziemend den Menschen, Dinge, die sie von ihren Urvätern empfangen haben.

Jedoch auch sie sind von der genauen Kenntnis abgeirrt. Nach ihrer Gesinnung [Absicht] vermeinen sie wohl Gott zu dienen, aber nach der Weise ihrer Handlungen gilt ihr Dienst den Engeln und nicht Gott. Sie beobachten nämlich Sabbathe und Neumonde und Ostern („die Ungesäuerten") und das große Fasten, und Fasten und Beschneidung und Reinheit der Speisen, was sie indes auch nicht so völlig beobachten.

XV. Die Christen aber, o König, umhergehend und suchend, haben die Wahrheit gefunden und, wie wir aus ihren Schriften erfaßt haben, sind sie der Wahrheit und bewährten Erkenntnis näher als die übrigen Völker. Denn sie kennen

Digitized by Google

und glauben an Gott, den Schöpfer (Factor) Himmels und der Erde, in dem Alles und aus dem Alles, der keinen andren Gott neben sich hat; von Ihm haben sie jene Gebote erhalten, die sie ihrem Innern eingeprägt haben, die sie da halten in der Hoffnung und Erwartung der künftigen Welt. Deswegen ehebrechen und huren sie nicht, noch legen sie ein falsches Zeugnis ab, noch halten sie zurück mit einem Pfand, noch begehren sie nach Fremdem, Vater und Mutter ehren sie, und ihren Nächsten thun sie Gutes; und sind sie Richter, so entscheiden sie (nach) Gerechtigkeit. Götzen mit Menschengestalt beten sie nicht an, und was sie nicht wollen, daß andre ihnen thun, thun sie niemanden an. Von der Speise der Götzenopfer genießen sie nicht, denn sie sind unbefleckt. Die, welche sie betrüben, trösten [1]) sie und machen sie sich zu Freunden, und sie thun Gutes ihren Feinden. Ihre Frauen aber, o König, sind rein wie Jungfrauen und ihre Töchter bescheiden (züchtig). Und ihre Männer halten aus ohne jegliche ungesetzliche Verbindung und ohne jegliche Unlauterkeit — wegen der Hoffnung der künftigen Belohnung in der anderen Welt. Knechte und Mägde oder Kinder, soweit einzelne von ihnen solche haben, bereden sie, Christen zu werden aus Liebe (zu ihnen) gegen dieselben. Sind sie's geworden, so nennen sie dieselben Brüder ohne Unterschied. Fremde Götter beten sie nicht an. Sie wandeln in aller Sanft(De)mut und Freundlichkeit. (Lügen) Falschheit findet sich bei ihnen nicht, und sie lieben einander. Von den Witwen wenden sie ihren Blick nicht ab, und den Waisen befreien sie von dem, der ihn gewaltthätig be-

1) S. S. 68.

Digitized by Google

handelt. Der, welcher hat, gibt dem, der nichts hat, unverdroſſen. Wann ſie einen Fremdling ſehen, führen ſie ſolchen in ihre Wohnungen und freuen ſich über ihn wie über einen („wahren") leibhaftigen Bruder: denn ſie nennen nicht Brüder die, ſo dem Fleiſche („Leibe") nach [es ſind], ſondern Brüder, die es im Geiſte und in Gott ſind. Wann aber einer von ihren Armen aus der Welt hinübergeht, und es ſieht ihn irgend einer von ihnen, ſo beſorgt er nach Vermögen, was zu deſſen Begräbnis gehört. Hören ſie aber, daß einer aus ihnen gefangen oder bedrückt iſt ob des Namens ihres Meſſias, ſo ſorgen alle um das ihm Nötige, und kann er befreit werden, ſo befreien ſie ihn.

Iſt unter ihnen jemand, der arm oder bedürftig iſt, und ſie haben vom Nötigen nichts übrig, ſo faſten ſie zwei oder drei Tage, um den Dürftigen ihre nötige Nahrung verſchaffen („erfüllen, erſetzen") zu können. Und die Gebote ihres Meſſias halten ſie mit großer Behutſamkeit. Rechtſchaffen und ſchamhaft leben ſie, wie der Herr ihr Gott ihnen befohlen; jeden Morgen und zu jeder Stunde ob der Gnaden Gottes gegen ſie preiſen und loben ſie Ihn, und für ihre Speiſe und ihren Trank danken ſie Ihm. Geht aber ein gerechter Mann unter ihnen aus der Welt hinüber, ſo freuen ſie ſich und ſagen Gott Dank und begleiten ſeinen Leichnam, als reiſe er von einem Ort zum andern. Wird einem aus ihnen ein Kind geboren, ſo preiſen ſie Gott; trifft es ſich aber und es ſtirbt in ſeiner Kindheit, ſo preiſen ſie Gott gar ſehr, da einer ohne Sünde durch die Welt hindurchgegangen. Wiederum ſehen ſie, daß einer aus ihnen in ſeiner Gottloſigkeit oder in ſeinen Sünden ge-

Digitized by Google

storben ist, so weinen sie darüber bitterlich und seufzen, als über einen, der zur Bestrafung (sicherlich) hingehen wird. Dies ist's, was das Gesetz der Christen, o König, gebietet, und dies ihre Sitten.

XVI. Als Leute, die Gott kennen, richten sie an Ihn Bitten, deren Gewährung seiner würdig wie ihrer deren Empfang; und also erfüllen sie die Zeit ihres Lebens. Und weil sie die Gnaden Gottes gegen sie kennen, siehe, deshalben fließen dahin die Reize, welche die Welt hat. Fürwahr sie haben die Wahrheit gefunden, umhergehend und sie suchend, und nach Allem, was wir verstehen, begreifen wir, daß sie allein der Erkenntnis der Wahrheit nahe sind. Die Gutthaten aber, die sie thun, verkünden sie nicht zu Ohren der Menge, vielmehr sorgen sie, daß niemand sie merke und verbergen ihr (e Gabe) Geben, wie der, so einen Schatz findet und ihn verbirgt. Und sie mühen sich, Gerechte zu werden, („wie solche die erwarten") in der Erwartung, ihren (Christus) Messias zu sehn, und von ihm das ihnen Versprochene mit großer Herrlichkeit zu empfangen.

Ihre Worte aber und ihre Gebote, o König, und den Ruhm ihres Dienstes und die Erwartung des Lohns ihrer Vergeltung nach dem Thun eines jeden einzelnen von ihnen, den sie in der andren Welt erwarten, kannst du aus ihren Schriften erkennen. Uns aber genügt es, deiner Majestät in Kürze die Sitten (den Wandel) und die Wahrheit der Christen kundgemacht zu haben. Fürwahr aber, groß und wunderbar ist ihre Lehre, für den, der sie prüfen und verstehen will. Und fürwahr das ist ein neues Volk, und eine „göttliche Beimischung" ist in ihm. Nehmt denn ihre Schriften und

Digitized by Google

leſet darin, und ſiehe, ihr werdet finden, daß ich ſolches nicht aus mir ſelbſt hervorgebracht noch als deren Anwalt ſolches geſagt habe, ſondern wie ich in ihren Schriften geleſen, (habe) glaube ich dieſe Dinge (beſtätigt) und ebenſo die künftigen. Und deshalb war ich genötigt, die Wahrheit nachzuweiſen für diejenigen, die ſie wollen und nach der künftigen Welt ſuchen. Und ich habe keinen Zweifel, daß [nur] [1]) wegen des Gebetes der Chriſten die (bewohnte) Welt beſtehen bleibt. Die übrigen Völker ſind getäuſcht und täuſchen, ſich wälzend vor den Elementen der Welt, da der Blick ihres Geiſtes über dieſe nicht hinweg (hinüber) will; und ſie tappen wie in Finſternis, weil ſie die Wahrheit nicht erkennen wollen, und wie Trunkene taumeln ſie und ſtoßen aneinander und fallen.

XVII. Bis hieher, o König, war ich es, der geſprochen. Was das Übrige aber betrifft, wie oben geſagt, ſo finden ſich in ihren andren Schriften Worte, die ſchwer auszuſprechen ſind, oder auch von jemand wiederzugeben: ſolches, was nicht bloß mit Worten geſagt, ſondern auch im Werk ausgeführt ſein will.

Die Griechen aber, o König, weil ſie ſchändliche Dinge verüben im Beilager mit Männlichen und mit Mutter und Schweſter und Tochter, kehren das [2]) Abgeſchmackte ihrer Unreinheit auf die Chriſten. Die Chriſten aber ſind rechtſchaffen und fromm, und die Wahrheit liegt vor ihren Augen, und ſie ſind langmütig und deshalb, da ſie deren Täuſchung kennen, laſſen ſie ſich miß-

1) S. S. 68.

2) wenn nicht im Syriſchen gunacha zu leſen (S. S. 64), = impudicitia, obscoenitas.

Digitized by Google

handeln, tragen und dulden sie, und sind noch schonender gegen sie, als gegen Leute, die des Verstandes ermangeln. Und sie bringen für sie Gebete dar, auf daß sie sich von ihrem Irrtum bekehren mögen. Trifft's sich aber und es bekehrt sich einer von ihnen, so schämt er sich vor den Christen wegen der Thaten, die er gethan, und er preist Gott, sagend: In Unwissenheit hab' ich dies gethan. Und er zerknirscht sein Herz und seine Sünden werden ihm erlassen, weil er unwissend sie begangen in der früheren Zeit, als er lästerte und schmähte die wahre Erkenntnis der Christen. Und fürwahr, selig ist das Geschlecht der Christen, aus allen Menschen, die auf der Fläche der Erde sind.

Verstummen sollen also die Zungen derer, welche Eitelkeit reden und die Christen vergewaltigen (verunglimpfen). Und nun sollen sie die Wahrheit reden. Es ist doch besser für sie, daß sie den wahren Gott anbeten, eher als daß sie anbeten einen [leeren] Schall ohne Vernunft. Und fürwahr. „Gottes" (göttlich) ist, was durch den Mund der Christen geredet wird. Und ihre Lehre ist die Pforte [1]) des Lichts. Nahen sollen sich ihr denn alle, die Gott nicht kennen, und unverderbliche Worte hinnehmen, wie sie da sind von ehe und von Ewigkeit. Laßt uns also dem schrecklichen Gerichte zuvorkommen, welches durch Jesus den Messias über das ganze menschliche Geschlecht zu kommen hat.

Ende der Apologie des Aristides, des Philosophen.

1) S. S. 64.

2.

Amwâs, was es ist und was es nicht ist.

Von Prof. **Rückert** in Freiburg.

In der „Posaune des hl. Kreuzes“ (6. Heft, 1891) verteidigt Fr. Marcellinus von Civezza (zu Rom) das altehrwürdige Heiligtum der Franziskaner zu Kubêbe, das der Erscheinung des Auferstandenen zu Emmaus gilt. „Der Lärm, der gegen dasselbe gemacht wurde und noch fortwährend gemacht wird, ist“, nach der Meinung des Paters, „zu einem wahren Skandal ausgeartet“. „Das Ganze ist hauptsächlich ein Werk französischer Geistlicher.“ Näherhin sind es die Abbés Raboisson (En Orient, 1887) und Camûs (Notre voyage aux pays bibliques, 1890), die in Bekämpfung Kubêbes einig, sonst aber uneins sind. Während Raboisson für Amoas (Amwâs) eintritt, „erklärt Camûs seine Ansicht für absolut unhaltbar“ und verlangt, daß man das Sanktuarium zu Colonieh suche“. „Wären diese Herren wenigstens unter sich eins!“ Die richtige Antwort in der Emmausfrage geben die Patres Remigius Buselli (L'Emmaus evangelico 1885 und 86) und Theophil Domenichelli (L'Emmaus della Palestina 1889). Kirch-

Digitized by Google

licherseits ist das Heiligtum zu Kubêbe mit dem Ablaß bedacht.

Mit der Entschiedenheit und Kraft der Ueberzeugungsgewißheit stößt der Pater in „die Posaune", aber ihr Klang muß wirkungslos in der Luft verhallen. Einmal will und kann die Kirche durch Erteilung des Ablasses keine topographische Frage entscheiden. Die Emmausfrage ist und bleibt eine wissenschaftliche, bei der selbst die Schrift im Original und in der Übersetzung (60 Stad. d. Vulg.) nur als historische Urkunde angerufen werden kann und die Ansichten alter und neuer Celebritäten gerade so viel wert sind als die Gründe, welche sie beibringen. Sodann huldigen Buselli und Domenichelli, wie teilweise schon deren Büchertitel zeigen, einer verkehrten Ein-Emmaustheorie. Sie versuchen ungeschickt genug den Nachweis, Kubêbe sei nicht nur das „evangelische", sondern auch das makkabäische Emmaus (Emmaum, 1. Makk. u. Vulg.) und habe darum Jahrhunderte hindurch auch Nikopolis geheißen. „Wer zuviel beweist, beweist nichts". Endlich trifft die Behauptung, die Gegner Kubêbes seien hauptsächlich „französische Geistliche", nicht zu. Es sind vielmehr Architekten (Guillemot), Archäologen (V. Guérin) und sonstige Laien von Ansehen, die bei der vorwiegend biblisch-exegetischen Emmausfrage nicht den Ausschlag geben können. „Die Geistlichen" aber sind mehr italienischer als französischer Nationalität. Insbesondere sind es die Kuraten und Professoren des lateinischen Patriarchats (Dalfi zu Bet-Dschâla). Seit der verstorbene Patriarch Valerga, der aus rein formellem Grunde (Nichteinhalten des instanzenmäßigen Weges) das neuerbaute Heiligtum der

Digitized by Google

Franziskaner zu Kubêbe mit dem Interdikt belegte, die Unechtheit von Kubêbe-Emmaus behauptete, ist den Priestern des Patriarchats in der Emmausfrage der Weg vorgezeichnet, und die Untersuchungen der Professoren zu Bet-Dschâla haben die Präsumption der Objektivität nicht. Von Franzosen und Italienern im allgemeinen ist überdies bekannt, daß sie lieber den Knoten zerhauen (cf. Buselli und Domenichelli) als lösen und sich dabei in neuen Thesen gefallen. Die deutschen Fachgelehrten sind seit Reland (1714) glücklich an den Klippen der zwei mathematisch möglichen Kombinationen des makkabäischen und evangelischen Emmaus vorbeigekommen und haben dem Fingerzeig der biblischen Geschichte folgend das makkabäische in der Philisterebene, das evangelische im Gebirg Juda gesucht. Auf dem Boden deutscher Gelehrsamkeit lautet die Emmausfrage nicht: sind beide Emmaus im Gebirg (Mittelalter bis Reland) oder in der Ebene zu suchen (Eusebius, das Patriarchat), sondern: ist Kubêbe oder sonst ein Gebirgsdorf oder eine Ruine im Gebirg das evangelische Emmaus oder ist dieses am Ende noch gar nicht gefunden? Merkwürdig ist, daß heute Protestanten der „Mönchstradition" (Kubêbe) sich nähern (Schick), Katholiken sich von ihr entfernen. Kubêbe hat eben nicht die Evidenz eines zwingenden wissenschaftlichen Beweises, sondern nur einen sehr hohen Grad der Wahrscheinlichkeit für sich, wie so viele andere Sanktuarien Palästinas. Anders steht es mit dem makkabäischen Emmaus, es deckt sich unwiderleglich mit Amwâs. Jene Wahrscheinlichkeit und diese Gewißheit aber kommt letztlich von dem Umstand, daß der Name Amwâs an dem so benannten Dorfe in der Philisterebene haftet,

Digitized by Google

an Kubêbe im Gebirge nicht. Hieße Kubêbe Amwâs, so würde niemand daran zweifeln, daß es das neutestamentliche Emmaus sei. Was ist demnach Amwâs?

Amwâs ist bei richtiger Aussprache (w = u, für das französische Ohr ŏ) die arabische Form von Emmaus, wie in der Rede so in der Schrift. Amwâs heißt zugleich in der arabischen Volkssprache ein einziges Dorf halbwegs von Jafa nach Jerusalem, und dieser Name ist bei der bekannten Zähigkeit, mit welcher der Orient an dem Überlieferten festhält, und bei der allmählichen (nicht plötzlichen) Succession der Nationen in der Philisterebene von monumentaler Bedeutung. Amwâs verweist im Süden Palästinas so entschieden auf ein biblisches Emmaus, als Selûn im Norden auf den berühmten Standort der Stiftshütte Silo. Gerade dieses Silo zeigt die hohe topographische Bedeutung unverkennbarer Nachklänge biblischer Orte im Volksmunde. Trotz Richter 21, 19 wurde Silo nicht „nördlich", sondern südlich „von Bethel" angesetzt, bis Robinson von einer Ruine Selûn bei Turmus-Aja hörte. In gebührender Würdigung dessen hat denn auch bereits Hieronymus (in libr. Paralip. ad D. et R.) nach locorum vel eadem vocabula vel mutata geforscht.

Das biblische Emmaus aber, an welches wir beim Dorfe Amwâs zu denken haben, ist das makkabäische (1. Makk. 3, 57), welches zu Anfang der Makkabäerkämpfe als ein vielumworbener strategisch wichtiger Punkt am Eingang des Gebirges Juda erscheint (3, 57; 4, 3), später als syrische Feste (9, 50). Um die Zeit des zweiten römischen Triumvirats wird die Stadt von Cassius Longinus gebrandschatzt (Jos.

Digitized by Google

Antiq. 14, 11, 2), nach Herodes' Tod dieſes und kein anderes Emmaus von den gereizten (Joſ. Antiq. 17, 10, 7; B. J. II, 4, 3) Soldaten des Varus in Brand geſteckt (Joſ. Antiq. 17, 10, 9; B. J. II, 5, 1), wobei ſo viel oder ſo wenig verbrennen mochte, als an Lehm- und Steinhäuſern brennt, die offene Feſte aber, welche auch unter Caſſius nicht gelitten hatte, erhalten blieb. Um die Zeit des jüdiſchen Krieges (B. J. 2, 20, 4) iſt dieſe Feſte Vorort eines Kreiſes (Toparchie, cf. Plin. H. n. 5, 14). Vespaſian kommt auf ſeinen Zügen (B. J. 4, 8, 1; 5, 1, 6; 5, 2, 3) wiederholt nach dieſer feſten Kreisſtadt. Indem er ſie mit der fünften Legion beſetzt, ſchließt er „den Zugang zur Metropole" des Judentums. Titus, der von Cäſarea über Samaria gegen Jeruſalem zog, ließ gleichzeitig die fünfte Legion von Emmaus und die zehnte von Jericho her gegen Jeruſalem vorrücken (B. J. 5, 1, 6; 5, 2, 3). „Nach der Zerſtörung Jeruſalems und dem Siege über die Juden nannten die Römer die Stadt Emmaus, welche für ſich im jüdiſchen Kriege nicht gelitten hatte, Siegesſtadt" (Nikopolis, cf. Sozom. Hist. eccl. 5, 21). Anlaß war „der Sieg" über die Juden (Sozom.). Der Grund aber, daß gerade der Stadt Emmaus dieſe Auszeichnung zu teil wurde, war ſicherlich nicht bloß „der glückliche Ausgang des Krieges", ſondern wahrſcheinlichſt die Beſiedelung mit „Siegern", wie eine ſolche noch im Jahre 70 in einem Emmaus Judäas thatſächlich erfolgt iſt (B. J. 7, 6, 6). Unter Kaiſer Hadrian litt die Stadt Emmaus-Nikopolis durch Erdbeben (Chronicon Euseb. zu J. 130, Fragm.). Für ſie verwendete ſich der Toparch Julius Afrikanus beim Kaiſer

Digitized by Google

Elagabal, und die Folge war gänzliche Wiederherstellung (ἀνάστασις Übersetzung zu de viris illustr. des Hieronym., instauratio Hieronym. Chronica, ἐκτίσθη Euſ. Fragm. im gleichen Sinn) unter deſſen Nachfolger. Im Onomaſtikon des Euſebius (Hieronym.) wird Emmaus-Nikopolis als „bedeutende Stadt" bezeichnet, und das blieb ſie im byzantiniſchen Reiche. Der Islam hat den zweifelhaften Ruhm gleich andern Kulturſtätten auch Emmaus-Nikopolis in den Staub getreten und bis auf den ſemitiſchen Namensreſt Amwâs vernichtet zu haben.

Die entſcheidenden Gründe, welche vom Dorfnamen Amwâs auf das makkabäiſche Emmaus führen, hat Reland (Pal. II und III sub v. Emm.) entwickelt. Er beweiſt, daß Emmaus die Stadt (II, 427) von Emmaus dem Dorf (III. 760, 758), oder Emmaus der Makkabäer vom Emmaus des Lukas (24, 13) grundverſchieden ſei, daß darum jedes an einem anderen Orte gelegen haben müſſe, das Lukas'ſche in der Nähe der hl. Stadt, das makkabäiſche in der weſtlichen Niederung am Gebirge Juda. In Folge eines Irrtums, der urkundlich bis auf Euſebius (Onomaſt.) zurückgeht, hat man nämlich beide Emmaus kombiniert und in der griechiſch-römiſchen Welt zu Amwâs in der Philiſterebene, im Mittelalter bis auf Reland zu Kubêbe im Gebirg Juda gefunden zu haben geglaubt. Darum kommt die Kombination eines Raboiſſon oder Dalfi einem Rückfall in die byzantiniſche Form, die Kombination eines Buſelli und Domenichelli einem Rückfall in die mittelalterliche Form des euſebianiſchen Irrtums gleich.

Digitized by Google

Das Emmaus, bei welchem Judas der Makkabäer einen glänzenden Sieg über die Syrier errang (1. Makk. 3, 57; 4, 3 ff.; parallel Jos. Antiq. 12, 7, 3) lag nach ausdrücklicher Angabe des Makkabäerbuches und des Josephus in der Ebene (ἐν τῇ πεδινῇ). „Die Ebene" ist aber die Philisterebene, weil ἡ πεδινή der ständige hellenistische Ausdruck hiefür ist und von keiner anderen Ebene gebraucht wird. Der Hebräer dachte und schrieb Sephelâ, was nicht so wohl die Philisterebene, als vielmehr das westliche Gehänge des Gebirges Juda mit dessen Vorhügeln bedeutet. Hält man die Übersetzung (ἡ πεδινή) neben das Original (Sephela), so kommt Emmaus in die hügelige Grenze der Ebene und des Gebirges zu liegen. Der Anmarsch und der Abzug der Krieger in der Schlacht von Emmaus (1 Macc. 4, 14, 15: 3, 42) läßt genauer einen Platz am Wege von Bethoron nach Gezer und dem Philisterland vermuten (E. c. 4, 15; 3, 24). Der strategisch wichtigste Ort auf dieser Linie trägt heute den Namen Amwâs. Dieser zwingt so zur Identifizierung mit dem makkabäischen Emmaus. Spätere Berichte des Josephus über die gleiche „Stadt" (Antiq. 14, 11, 2; B. J. 3, 3, 5; 4, 8, 1; 5, 1, 6; 5, 2, 3) bestätigen entschieden diese Annahme.

Ein anderes Emmaus scheint Josephus überhaupt nicht zu kennen. Trotzdem Varus über Samaria nach Jerusalem zog (Antiq. 17, 10, 9; B. J. 2, 5, 1) strafte er doch den Frevel des Athrongäus (Antiq. 17, 10, 7; B. J. 2, 4, 3) an dem Emmaus in der Philisterebene. Spricht aber Josephus hier nicht vom neutestamentlichen Emmaus im Gebirg, so spricht er nirgends davon. Das Emmaus mit den 800 Veteranen

Digitized by Google

des Titus (B. J. 7, 6, 6) ist, wie sich zeigen wird, wahrscheinlichst nichts anderes als Emmaus-Nikopolis. Eusebius, Hieronymus, Sozomenus und die ihnen nachschreiben, kennen ohne Zweifel bloß das in Amwâs nachklingende Emmaus-Nikopolis. Für die Identität ihres Emmaus mit Amwâs ist der Reichtum dieses Ortes an Quellwasser, an welchen sich die Sage des Sozomenus (Hist. Eccl. 5, 21) von einem Wunderborn anlehnte (cf. Plin. H. n. 5, 14 fontibus irrigua). Wohl haben die extremen Freunde von Amwâs auch das „Trivium" des Sozomenus (E. c.) wieder gefunden, aber vor welcher Stadt Philistäas, bei welchem Born Palästinas läßt sich kein Trivium nachweisen? Anders verhält es sich mit der Angabe des Pilgers von Bordeaux, daß die Stadt Emmaus-Nikopolis 22 Millien von Jerusalem, 7 von Lydda entfernt sei. Das ungefähre Zutreffen dieser Distanzen bei Amwâs verbürgt uns dessen Übereinstimmung mit der Ortslage des makkabäischen Emmaus. Monumental ist die Örtlichkeit des byzantinischen Doppel-Emmaus zu Emmaus-Nikopolis sicher gestellt durch die großartigen Ruinen einer byzantinischen Basilika (cf. Ganneau) zu Amwâs.

Amwâs ist sicher das makkabäische Emmaus, welches „nach der Zerstörung Jerusalems" Nikopolis genannt wurde, und höchstwahrscheinlich auch die Ende des Sommeres 70 gegründete Veteranenkolonie, von welcher Jos. B. J. 7, 6, 6 berichtet.

Bezüglich dieser kann man keck behaupten, daß sie trotz fleißigen Suchens in neuerer Zeit immer noch nicht gefunden ist. Die blendende Hypothese Sepp's, Kulo-

Digitized by Google

nieh an der heutigen Straße, die von Jafa nach Jeruſalem führt, 5/4 Stunden von der hl. Stadt im erſten Thalkeſſel über dem Gebirgskamme gelegen, ſei die Veteranenkolonie und mit Kaſtel zugleich das neuteſtamentliche Emmaus, ruht auf ſchwanken Stützen. Es ſind mehrdeutige Ruinen alter und neuerer Zeit; es iſt der mehrdeutige Name Kulonieh. Wie Kulonieh ſchon der Entfernung wegen (30 Stadien ſtatt 60) das Luka's'ſche Emmaus nicht ſein kann, ſo iſt es aus verſchiedenen Gründen auch nicht das mit 800 Veteranen beſiedelte Emmaus des Joſephus.

Einmal ſollte ohne allzugroße Künſtelei erklärt werden können, warum dieſes Doppel-Emmaus nicht etwa in Amwâs, ſondern in Kulonieh nachklingt; daß es nachklingt bildet eine der Stützen der Hypotheſe. Um dies zu erklären, wird der Talmud angerufen. Dieſer aber muß Dinge ausſagen, die er bei genauem Lichte betrachtet, nicht ausſagt. Man möchte mit dem Talmud rechnen, wenn nach ſeiner Schilderung der Ort, deſſen Name durch Anſatz vorn und hinten Emmaus und durch die Veteranenkolonie zuletzt Colonia und Kulonieh geworden ſein ſoll, weſtlich von Jeruſalem über dem Kamm des Gebirges Juda im Thalkeſſel von Kulonieh geſucht werden müßte. Es iſt aber gerade das Gegenteil der Fall. Nach dem Talmud lag dieſer Ort „unterhalb Jeruſalem", d. h. öſtlich über En-Rogel hinaus (Barclay) in einer weidenreichen Gegend.

Der Ort hieß Moza, mit Artikel Hammoza. Wäre er doch wirklich in dem „weidenloſen" (Sepp) Thalkeſſel von Kulonieh, dem ſog. Terebinthenthal, ge-

Digitized by Google

legen gewesen, so konnte aus Moza — mit und ohne Artikel — nie das hellenistische Emmaus werden, welches nach Josephus den 800 Veteranen überwiesen wurde. Jedes Emmaus ist nach richtiger Etymologie ein gräzisiertes (nicht latinisiertes, Vulg.) chammath (chamath) mit der Grundbedeutung „Hitze" oder „Glut". Moza dagegen, ausdrücklich Hiphilform von jaza „herausgehen", bedeutet „das von Tribut Befreite" (Talmud). Moza lieferte nämlich für das Laubhüttenfest sehr lange Weiden, die zum Altardienst verwendet wurden. Dafür war es vom Tribut an den König eximiert („herausgeführt"). — Aber nicht bloß der Grundbedeutung wegen, auch wegen der elementarsten Lautgesetze konnte aus Hammoza oder Moza kein Ἐμμαούμ (der Makkabäer) oder Ἀμμαοῦς (— οὗτος des Josephus werden. — Was wir so a priori behaupten, wird durch die 70 faktisch bestätigt. Die gräzisierte Form von Moza ist bekannt. Sie heißt nicht Emmaus, sondern ganz der wahren Natur des ע entsprechend (cf. Gesenius) mit Artikel Ἀμωκή (Tischend., die Vulgataform gehört nicht hierher), ohne Artikel Μαισά, Μασσά (1 Chron. 8, 36, 37; 9, 42). — Ist aber aus Moza kein Emmaus geworden, so wurden auch die 800 Veteranen nicht zu Moza angesiedelt. Denn wie der Talmud nichts davon weiß, daß Veteranen in einem Moza untergebracht wurden, so versichert Josephus ausdrücklich, dies sei in einem Emmaus geschehen.

Doch soll Moza nach dem Talmud auch „Colonia geheißen haben"? In Wirklichkeit hat der jüngere babylonische Talmud (der jerusalemische schweigt) das

Digitized by Google

rätſelhafte Wort Qelina קלינא nicht Colonia. Auch ſagt der Talmud nicht, daß Moza ſpäter Qelina „geheißen“ habe, ſondern qelina (unbeſtimmt ob Name oder Appellativum) ſei. „Heißen“ wird mit schem (ism) gegeben, nicht mit der zuergänzenden Copula. „Moza iſt qelina“, ſchreibt der Talmud (Gemara, Bl. 45 a). Vorausgeſetzt, daß er colonia ſchreiben wollte, ſo kann der Sinn nicht ſein, Moza ſei das bekannte paläſtinenſiſche Köln jener Zeit, ſondern entweder es ſei eine „Pflanzſtadt“ oder es ſei „etwas wie eine Pflanzſtadt.“ Weil aber Moza nach dem Kontext der Gemara keine Pflanzſtadt, ſondern ein ſteuerfreier Ort war, ſo war Moza eben „eine Art Pflanzſtadt“, er erfreute ſich der Immunität, des erſten Vorrechtes einer Kolonie (mit ius Italicum). Der berühmte fränkiſche Talmuderklärer Raſchi ſetzte wirklich für qelina qolonja (קלניא ohne jeden Zuſatz) an den Rand. Da er, wie kein anderer, auf wörtliche Erklärung hielt, ſo hat er kontextmäßig Moza wegen ſeiner Steuerfreiheit mit einer Kolonie verglichen und nicht colonia genannt.

Nach all dem führt der Talmud nicht auf ein Emmaus-Kulonieh. Ob Joſephus B. J. 7, 6, 6? Er weiß nur um ein Emmaus, 60 oder 30 Stadien von Jeruſalem, nach welchem der Kaiſer 800 Veteranen verpflanzte. Er berichtet nicht, daß dieſes in der Folge ſeinen Namen änderte, ſo wahrſcheinlich es auch iſt, da die Sieger über die Juden ſich kaum mit dem herkömmlichen ſemitiſchen Namen begnügten. Tauſchten ſie aber um, ſo liegt nichts näher als die Annahme des Namens Nikopolis, wofür es ſo manches Vorbild

Digitized by Google

gab und überdies die Existenz eines Emmaus-Nikopolis spricht, das unbestritten seinen griechischen Beinamen vom Sieg der Römer über Jerusalem führt (Sozom.) Der Ortsname Kulonieh findet seine ungesuchteste Erklärung in einem Kulon (Lévin u. a.), welches die 70 in Josue 15,59 einschalteten und das über dem Gebirgskamm hinter Jerusalem an einer der steinigen Wände der wilden Thalschlucht von Kulonieh gelegen haben muß. Äußere Zeugen sprechen sonach nicht für ein Emmaus-Kulonieh. Höchstens besteht ein Anklang an colonia, der aber an Kulon-Kulonieh und analogen Fortbildungen wie Sefurieh, Medieh, Daburieh (i = ij) verhallt.

Gegen ein Emmaus-Kulonieh aber spricht vorab die klare zielbewußte Kolonisationspolitik der Römer. „Sämtliche römischen Militärkolonien waren nicht nur wohlbefestigte, sondern auch wohlgewählte Zentralpunkte und Sammelplätze kriegsfähiger römischer Bürger" (Marquardt, Röm. Staatsverw. B. 1). Solche „Zentralpunkte" bildeten in Palästina das spätere Älia und Cäsarea, auch die Ausgangspunkte der drei Gebirgsstraßen von Bethoron, Emmaus-Nikopolis und Betagabra-Eleutheropolis, aber nicht das rings von Bergen umschlossene Hochthal von Kulonieh. — Dazu kommt die Rücksicht auf die persönliche Sicherheit in dem gewaltsam niedergeworfenen, aber noch lange nicht beruhigten (B. J. 7, 8; 7, 11) Judenlande (vgl. die Kriege unter Trajan und Hadrian). Diese verbot die Anlage der Pflanzstadt inmitten einer unheimlichen, rings von Höhen und uralten Ortslagen beherrschten Schlucht. — Endlich wollten verdiente Soldaten belohnt

Digitized by Google

werden (ἔδωκε), der wilde Thalkeſſel von Kulonieh aber, in der oberen Hälfte eine Steinwüſte, in der unteren bei ſpärlicher Bewäſſerung wenig fruchtbar, war ein ſchlechtes Entgelt für die Sieger von Jeruſalem und unzureichend für 800 Mann, die von vornherein ein Gemeinweſen von 4000 Köpfen bedeuteten. Gutes Land und fertige Wohnungen fanden die müden Krieger nicht im Gebirg Kubêbe, ſondern in der Ebene. Weil das ganze eroberte Feindesland unter den Hammer kam, war es nicht ſchwer, die weitgehendſten Wünſche von Männern, welche anfangs Kaiſer wählten, in zuvorkommendſter Weiſe zu befriedigen.

Auf Amwâs, das Emmaus der Ebene, weiſt abgeſehen von der waſſerreichen, fruchtbaren Gegend die Thatſache hin, daß dieſe Stadt in der zweiten Hälfte des jüdiſchen Krieges eine wichtige Militärſtation war. Veſpaſian hatte 67 zu Lydda und Jamnia die einheimiſche Bevölkerung vertrieben, um geſinnungstüchtige Leute in dieſen Städten unterzubringen, Titus bedurfte nach dem Falle Jeruſalems einer ſolchen Maßnahme nicht. Er brauchte nur einen proviſoriſchen Zuſtand in einen definitiven überzuführen, und die Militärkolonie war geſchaffen. An Stelle der fünften Legion, welche Veſpaſian 68 „in die Stadt“ gelegt und Titus im Sommer 70 vor Jeruſalem verwendet hatte (B. J. 4, 8, 1), traten ohne weiteres 800 ausgediente Soldaten, welchen der Aufenthalt im Orient gefiel. Beſonders einladend war der Umſtand, daß die Stadt im Krieg wenig oder gar nicht gelitten hatte. Die müden Veteranen konnten von den Ruinen Jeruſalems hinweg zu Emmaus in müheloſer Sicherheit ſich wohnlich niederlaſſen und

Digitized by Google

unter dem Schutz starker Küstenwachen die ihnen zugeteilten Felder bestellen.

Für die Identität der Militärkolonie mit Emmaus-Nikopolis in der Philisterebene spricht der deutliche Nachklang jener in Amwâs gewiß deutlicher, als in Kulonieh. Zwar braucht nicht jedes Emmaus in einem verwandten semitischen Ortnamen sich erhalten zu haben (cf. Luc. 24, 13), aber die Topographie sucht, bis sie findet und der Ein-Emmaustheoretiker mit Amwâs (Emmaus) glaubt nicht ohne Grund einen Vorsprung zu haben vor dem Ein-Emmaustheoretiker mit dem bloßen Kubêbe (Hügelheim.) Noch nachdrucksamer spricht dafür der Name Nikopolis, wenn man die sichere Überlieferung daneben hält, daß die Römer „nach dem Sieg über die Juden" (70) diesen Namen dem „ehemaligen" (ἡ πρότερον Eus. und Hieronym. im Chron.) Emmaus beigelegten (Sozom.). In diese Namengebung kommt erst Licht und Klarheit, wenn die 800 Veteranen (B. J. 7, 6, 6) Ende des Sommers 70 im makkabäischen Emmaus angesiedelt wurden. Unter dieser Voraussetzung mußte gerade Emmaus und nicht etwa Lydda oder Joppe den Ehrennamen Nikopolis erhalten; und diese Verherrlichung des Sieges über Jerusalem erfolgte, wie in allen analogen Fällen (Nikopolis nach dem Sieg bei Actium), unmittelbar auf das frohe Ereignis und nicht erst Jahrhunderte später. Ohne diese Voraussetzung konnte Beda den hl. Hieronymus über Julius Afrikanus (in de viris ill., nicht in d. Chronik) mißverstehen und die Ungereimtheit vortragen, der „Namenswechsel" habe erst unter diesem Statthalter stattgefunden, konnte Syncellus irrtümlich den Namen

Digitized by Google

Nikopolis und die Verleihung der Stadtrechte auf Alexander Severus zurückführen, Anastasius Bibliothekarius mit gänzlicher Aufgabe der alten Tradition aus Emmaus-Nikopolis ein Alexandronikopolis machen, welches den Kaiser Alexander Severus ehren sollte. Sozomenus (H. E. 5, 21), Cassiodorius (H. E. 6, 32), Willibald (Vita.), auch Eusebius und Hieronymus (Chron.) deuten den naturgemäßen Hergang der Sache an oder lassen wenigstens Raum dafür, falls er anderswoher (Jos.) ins rechte Licht gestellt ist.

Wenn Josephus von der Militärkolonie sagt: *χωρίον ἔδωκεν εἰς κατοίκησιν, ὃ καλεῖται μὲν Ἀμμαοῦς* . . ., so widerspricht dies der Thatsache nicht, daß das makkabäische Emmaus unversehrt aus dem jüdischen Krieg hervorging und darum zur Zeit der Gründung der Kolonie noch die Feste von ehedem war. Emmaus wird hier nicht als Dorf im Gegensatz zu einer festen Stadt bezeichnet. Die richtige Übersetzung gibt schon Rufin mit den Worten: Locum (nicht vicum) dedit quem incolerent, qui vocatur Ammaus, d. h. die Veteranen bekamen den Distrikt von Emmaus — über dessen Eigenschaft als Stadt oder Dorf sagt Josephus nichts — zur Besiedlung überwiesen. Daß *χωρίον* einen Landstrich bedeutet, will der Kontext. Nach dem Krieg wurde Stadt und Land kriegsrechtlich als Eigentum des Kaisers erklärt (B. J. 7, 6, 6). Keine Stadt durfte wieder bewohnt werden (*οὐ γὰρ κατώκισεν ἐκεῖ πόλιν*). Es gab nur noch kaiserliches Feld (ager publicus) im eroberten Lande (*ἰδίαν αὐτῶν τὴν χώραν φυλάττων*), teils mit teils ohne bauliches Inventar. Von diesem kaiserlichen Feld (*χώρα*, ager) nun wurde in der Folge ein

Digitized by Google

Stück (*χωρίον*) ausgeschieden, und Stadt und Feld den Veteranen zum Geschenk gemacht; alles weitere eroberte Land wurde versteigert. Sonach steht *χωρίον* im Gegensatz zu *χώρα* und ist im Gegensatz zum ganzen konfiszierten Land der verschenkte Landstrich von Emmaus samt Feste. War Emmaus vor dem Krieg eine jüdische Stadt gewesen, so war es nachher eine heidnische und später heidenchristliche Stadt, in welcher das römische Element das griechische überwog. Dies bestätigen die heidenchristlichen Namen Julius Afrikanus (städtischer Präfekt), Longinus (Bischof um 325), Rufus (B. 381) und Zenobius (griech. B. 586). Sobald aber Emmaus einmal aufgehört hatte eine jüdische Stadt zu sein, mußte auch der jüdische Name offiziell fallen. Die selbstbewußten Sieger über das geächtete Judenvolk nannten ihre neue Gemeinde mit Genehmigung des Prokurators Liberius Maximus Nikopolis (70).

So möchte man schließen, die Militärkolonie Emmaus, welche unmöglich zu Kulonieh gewesen sein kann, muß Ammâs gewesen sein, wie andere (Guillemot) wirklich schließen. Der Schluß wäre auch vollkommen berechtigt, wenn der Nachweis erbracht werden könnte, daß Josephus (B. J. 7, 6, 6) entweder gar keine Distanzangabe der Militärkolonie machte oder doch wenigstens nicht 60 (30) Stadien von Jerusalem schrieb, sondern 160. Es ist möglich, daß Abschreiber den Text des Josephus, der auch sonst interpoliert wurde, aus Luc. 24, 13 interpolierten, wo die Distanz eines Emmaus von Jerusalem angegeben wird (60 Stadien.) Es ist auch möglich, daß Josephus wohl eine Distanzangabe machte und 160 Stadien schrieb, aus welchen die Variante 160 Stadien zu Luc.

Digitized by Google

24, 13 entstand, daß aber Abschreiber nach Luc. 24, 13 aus 160, 60 oder 30 Stadien machten. Thatsache ist, daß der Text des Josephus 60 und 30 Stadien Entfernung von Jerusalem angibt, und daß die Textkritiker der älteren Zeit wohl nicht ohne Gedanken an Luc. 24, 13 sich vorwiegend für 60 Stadien entscheiden, die der neuern Zeit wohl nicht ohne Gedanken an Kulonieh gerne für 30. Der diplomatische Stand beider Lesearten ist, daß die einen (Ruland, Tischendorf) die Lesart 30, die andern (Dindorf, Becker) die Lesart 60 für interpoliert erklären. Sind darum beide Lesearten falsch (Guillemot)? Schrieb Josephus 160? Bis dieser Fund gemacht oder die Interpollation der ganzen Distanzangabe nachgewiesen ist, bleibt Emmaus-Nikopolis nicht gewiß, aber wahrscheinlichst das den Siegern von Jerusalem überwiesene Emmaus.

Sollen wir demnach sagen, was Amwâs von der Makkabäerzeit an sicher, von der Zerstörung Jerusalems an wahrscheinlichst war, so lautet die Antwort: kein Dorf, sondern eine Stadt, anfangs eine feste jüdische, später eine feste römische Stadt, und diese hielt sich bis zur Zeit der arabischen Invasion. Doch ist dies noch nicht alles.

Die ebenso wichtige als günstige Lage des Platzes an der alten Straße von Jafa nach Jerusalem vor dem Eingang ins Gebirg Juda ist schon vor dem Exil in der Zeit der Könige nachweisbar. Da jedes Emmaus auf ein chammath (chamath) zurückgeführt werden muß, so ist von vornherein ein Hammath (Hamat) zu vermuten, das in der Gegend von dem heutigen Amwâs gelegen haben muß. Dieses ist (4 Kg. 14, 25, 28), „Hammath in Juda“ (masc.

Digitized by Google

Text Hamath). Um die Zeit von 4 Kg. 14, 25 gehörte es zum südlichen Reiche Juda, um die Zeit von 4 Kg. 14, 28 kam es an Israel, und dadurch wurde die alte „Grenze Israels wiederhergestellt — von Hammath bis zum toten Meer" (V. 25). Demnach bildete es einen Gegenstand des Streites an der westöstlich sich hinschlängelnden Grenze beider Reiche, als deren Ostende das „tote Meer" genannt wird. Hammath war von dieser Grenze der westliche Anfang, wie dies die Worte von „Hammath bis zum toten Meer" (V. 25) von vornherein nahe legen und überdies der Schauplatz der damaligen Kämpfe zwischen beiden Reichen es bestätigt. Joas, dessen Sohn Jeroboam Hammath zurückeroberte, war in der Philisterebene siegreich bis Bethsemes, südlich von der Linie „Hammath — totes Meer", vorgedrungen und hatte dort den König von Juda Amasia gefangen genommen. Der Sohn verfolgte die Politik seines Vaters. Lag aber Hammath am Westende der Grenze beider Reiche, so deckt es sich offenbar mit dem einzigen bekannten Emmaus (Amwâs) in der Philisterebene, mit welchem wir zu rechnen haben.

Amwâs hieß zur Zeit der jüdischen Könige Hammath und darum nicht, wie die Ein-Emmaustheoretiker gern behaupten, Irsemes. Hiemit treten wir in die Erörterung dessen ein, was Amwâs nicht ist.

Daß Irsemes (gr. *πόλις* (— *εις* Tischend.) *Εμμαούς*) in der Philisterebene mit Emmaus-Nikopolis nichts gemein hat, beweist die Thatsache, daß keines der historisch bekannten Semes (Beth- u. Irsemes) unter der Hand der 70 zu einem Emmaus geworden ist. Gleichviel ob man im Norden zwei (Naphthalis Jos.

Digitized by Google

19, 38 auch Richter 1, 33 und Iſſachars Joſ. 19, 22) oder eins (als Grenzort zweimal gezählt) zähle, jedes lautet gräziſiert σαμίς und nur in der Wiedergabe von „Beth“ zeigen ſich Schwankungen. Das eine ſüdliche Bethſemes iſt Joſ. 15, 10 frei ins Griechiſche überſetzt (Vulgata ſeit sames) und heißt in allen übrigen Parallelſtellen (Joſ. 22, 16, 1 Kg. 6, 12; 1 Chron. 6, 59; 3 Kg. 4, 49; 4 Kg. 14, 11; 2 Chron. 25, 21, 23; 28, 18) σαμύς. Irſemes überſetzten die 70 im erſten Teile mit πολεις (Tiſchend.), ließen ſie im zweiten Teile unüberſetzt und gaben ihm die minder korrekte helleniſtiſche Form Σαμμαύς. Erſt dem hl. Hieronymus ſollte es begegnen, daß er durch falſche Worttrennung (hinter den σσ) ein lateiniſches „Emmaus“ aus πολεις Σαμμαύς herausbrachte, welches er dann mit Nikopolis in der Ebene zuſammenwarf (zu Ezech. 38, 2). Relands Anſicht, im zweiten Teile von Irſemes habe ſich der Ziſchlaut zur Aspirate erweichen und ſo die Bildung eines Emmaus ermöglichen können, widerſpricht allen Geſetzen der Lautverſchiebung.

In Wirklichkeit iſt Irſemes identiſch mit der Stadt Bethſemes in der Philiſterebene, ſodaß dieſes „Sonnenhauſen“ auch einmal (Joſ. 19, 41) als die „Sonnenſtadt“ bezeichnet wird, welche es vor den andern Bethſemes war. Schon die Ortsverbindung, in welcher beide Namen bei Joſua und auf der Karte erſcheinen, will dieſe Indentität. Joſua 15, 10 läuft die Grenze Judas von Kirjath-Jearim „nach Bethſemes und geht durch Timnâ“. Nach ſicheren Ergebniſſen der Topographie deckt ſich dieſes einzige Timnâ der Ebene Judas mit Tibne, nur wenig ſüdlich von Ani Schems, und

Digitized by Google

wird so ein untrüglicher Fingerzeig für die Lage von Bethsemes. Dieses deckt sich unbestritten mit Ain Schems. Nach ebendiesem Ain Schems führen aber auch die Orte Zorâ und Echthaôl im Bunde mit Irsemes (Jos. 19, 41). Jene beiden Orte, die stets zusammen (Jos. 15, 33; 19, 41 und Jos. 19, 41) zugleich mit Irsemes aufgeführt werden, lagen unstreitbar in der Nähe desselben Ain Schems, in dessen Nähe Thimnâ lag. Es klingen also in Ain Schems die Semes der beiden identischen Städtenamen Bethsemes und Irsemes nach. Die Karte zeigt Sára, das ehemalige Zorâ, eben so weit nördlich von Ain Schems als Tibne, das alte Thimnâ, südlich davon. Eschthaôl ist noch nicht gefunden. Doch mehr als diese Ortsverbindungen bedeutet die historische Thatsache, daß die 70 schon Bethsemes und Irsemes identifizierten. Den Beweis giebt Jos. 15, 10. Die 70 haben hier gegen ihren sonstigen Brauch den Namen „Bethsemes" übersetzt, nicht gräzisiert. Ihre Übersetzung lautet aber *πόλις ἡλίου*, was wörtlich zurückübersetzt „Irsemes" und nicht „Bethsemes" heißt. Es ist also den 70 Bethsemes und Irsemes = *πόλις ἡλίου* (in halber Übersetzung *πόλις Σαμμαύς*), d. i. derselbe Name und dieselbe Stadt.

Es fanden sich somit die 70 auch mit der Schwierigkeit zurecht, daß Bethsemes (Jos. 15, 10) als die Grenzstadt Judas, Irsemes (19, 41) dagegen als eine der Städte Dans bezeichnet wird. Es gehörte eben eine und dieselbe Stadt vorerst dem Stamme Juda, dann dem Stamme Dan zu; ja, von Dan kam sie wieder an Juda und von Juda an die Philister. Die Geschichte der Stämme und des Volkes Gottes erklärt diesen

Digitized by Google

Wechsel. Ihn erfuhr nicht bloß Bethsemes, das auch Irsemes heißt, sondern noch andere Städte der Niederung, so die beiden mit Irsemes zusammen erwähnten Städte Zorâ und Eschthaôl. Nach Beendigung der Kriege Josuas erhielt Juda (Jos. 14, 15) vorläufig alles Land südlich von der Linie: Jordanmündung, Hinnomthal, Kirjath-Jearim, Bethsemes, Thimnâ, Ekron. Nachträglich wurde Bethsemes gleich anderen Städten als Levitenstadt ausgeschieden (Jos. 21, 16; 1 Chron. 7, 59), wodurch es seine Stammesangehörigkeit an Juda nicht verlor. Während es bei den übrigen Stämmen bei der Ausscheidung der Levitenstädte sein Bewenden hatte, mußte Juda es sich gefallen lassen, daß nachträglich aus einer Anzahl seiner Städte der Stamm Simeon und aus einem andern Teil (darunter Zorâ, Eschthaôl und Irsemes) der Stamm Dan gebildet wurde (Jos. 15, 10; 19, 41). Doch machten beide Stämme von ihrem Recht keinen energischen (Dan) und ausdauernden (Simeon) Gebrauch. Um so mehr beeilte sich Juda seine früheren Städte wieder an sich zu ziehen.

In 1. Chron. 7, 59 wird bei Ausscheidung der Levitenstädte die frühere Angehörigkeit an Dan ignoriert. Was insbesondere Dan betrifft, so kam von vornherein nur eines der 57 Geschlechter auf ihn, welche 4. Mos. 26 für die 12 Stämme aufgeführt werden. Dem schwachen Stamm gereichte die Zersplitterung, von welcher schon Jos. 19, 47 berichtet wird, politisch und religiös (Richter 18, 30) zum Verderben. Nachdem ein Teil von Dan sich an den Jordanquellen festgesetzt hatte (Richter 18), war es den Kanaanitern leicht, den Rest „nach dem Gebirge" zu drängen (Richter 1, 34) und die Städte der Ebene

Digitized by Google

zu behaupten, bis Ephraim, ein Stärkerer über sie kam (Richter 1, 34, 35). Auf die Abhängigkeit von Ephraim mögen sich die Könige von Israel berufen haben, wenn sie den Königen Judas den Besitz von Hammath (4. Kg. 14), Bethsemes und anderen Städten der Sephela streitig machten. Im assyrischen Exil trat das Erbe Israels das Reich Juda an, im babylonischen das Erbe Judas das Volk der Philister (2. Chron. 28, 18). Wenn Apokal. 7, 5 und 1. Chron. 7 und 8 der Stamm Dan in den Verzeichnissen fehlt, so erklärt sich dessen Uebergehung am einfachsten daraus, daß er um die Zeit der Abfassung beider Bücher nicht mehr existierte. Aus den ihm zudachten Städten aber scheint Dan schon um die Zeit von Richter 18, 1 verdrängt, denn wenn es Richt. 18, 1 heißt, Dan habe bis dahin kein Los unter den übrigen Stämmen erhalten, so hat dies neben Jos. 19, 39—46, woselbst sein Los steht, nur den Sinn, daß er nicht im Besitze der ihm zugedachten Städte war. Er meinte eben Richt. 18 schon bessere Wohnsitze an den Jordanquellen gefunden zu haben.

Hieraus ist klar, was das Gerede einzelner Ein-Emmaustheoretiker zu Ammâs zu bedeuten hat, welche behaupten, das eine Emmaus, welches existierte, müsse im Stamme Dan gelegen haben, wie das ihrige; Hieronymus verbürge es. Die auf Jos. 19, 39—46 sich gründende Angehörigkeit an Dan kann, da sie mehr nur ein guter Wunsch blieb, keinerlei Entscheidung geben. Dazu kommt aber, daß der hl. Hieronymus nicht von einem wirklichen Emmaus, sondern nur von einer durch falsche Worttrennung geschaffenen Utopie aussagt, sie habe zu Dan gehört. Käme jedoch seinem Emmaus

Digitized by Google

Realität zu, so wäre es kein gräzisiertes Hammath, sondern Irsemes, nicht das heutige Amwâs, sondern Ain Schems, woselbst Hieronymus sein Emmaus ebensowenig gefunden zu haben glaubte, als die heutigen Verfechter seiner Ein-Emmaustheorie. Doch, wollte Hieronymus nicht am falschen Orte (Jos. 19, 41) eine an sich richtige Überlieferung vortragen? Nein, Hieronymus will (zu Ezech. 48, 2) nichts als einige Dan zugedachte Städte nennen. Dabei diktiert er statt Irsemes Emmaus und sagt dem Leser des Kommentars, was er auch zu Abdias V. 19 und zu Daniel 11,45 sagt, daß sich das einzige Emmaus, daß er kennt, mit Emmaus-Nikopolis decke. Eine Tradition über die Lage von irgendwelchem Emmaus in Dan will und kann er nicht vortragen. Eine solche gab es nicht und konnte es nach der Geschichte des Stammes nicht geben. Dan ist also für die Lösung der Emmausfrage ein durchaus gleichgiltiges Moment.

Amwâs ist nicht Irsemes und noch weniger das Emmaus des Evangelisten Lukas (24, 13). So belehren uns Markus, Lukas und Johannes gegen Eusebius, Hieronymus und Sozomenus nebst allen jenen, welche diese abgeschrieben oder mehr und minder widersinnig erweitert haben.

Zunächst versichert uns Lukas, das Emmaus der zweiten Erscheinung des Auferstandenen sei ein Dorf gewesen (24, 13), und seine Angabe wird durch Markus bestätigt, der berichtet, die Jünger der Erscheinung seien „überland" (überfeld) gegangen (16, 12), was den Gedanken an eine Stadt ausschließt. Emmaus-Nikopolis, das heutige Amwâs, ist nun von seinem Eintritt in die

Digitized by Google

Geschichte bis zu seinem Untergang in der arabischen Barbarei ausschließlich als Stadt bekannt und wird in keiner Periode seiner Geschichte ein Dorf genannt. Auch wurde diese Feste nie gewaltsam eingenommen und geschleift, wie das nahe Joppe oder das ferne Sephoris, sondern vielmehr durch Cassius Longinus gebrandschatzt, sodann durch P. Q. Varus aus Laune in Brand gesteckt, wobei die Feste als solche erhalten blieb. Denn es wäre Wahnsinn gewesen, auf dem Zuge gegen Jerusalem einen festen Platz zu zerstören, der wie kein anderer die Operationen im Gebirg Juda stützen konnte und mußte. Die Einnahme durch Varus aber war ohne jeden Kampf erfolgt, da der Feldherr die Thore offen und die Häuser leer fand. Die Einwohner hatten sich geflüchtet. Selbst der Brand in der Stadt müßte als sinnlose Brutalität erscheinen, wäre er keine Repressalie dafür gewesen, daß der Zelote Athrongäus bei Emmaus den römischen Hauptmann Arius mit 40 Mann niedergemacht hatte. — Übrigens werden auch ganz zerstörte Städte nur als das bezeichnet, was sie sind, nicht als Dörfer (cf. Jos. B. J. 3, 9, 2; Hegesi. 3, 20, 2). So folgt auf die Zerstörung Jerusalems (70) nach Eusebius erst noch die ἐσχάτη τῆς πόλεως . . . ἅλωσις (Hadrian anno 126, Chron.). Im Gegensatz zum makkabäischen Emmaus aber, das nie aufhörte eine Stadt zu sein und zu heißen, war das neutestamentliche nach der Versicherung des Lukas, dessen Dexterität und kritischer Sinn (Luc. 1, 3) bei den modernen Ein-Emmaustheoretikern feststehen muß, ein Dorf und darum allein schon von dem heutigen Amwâs verschieden.

Diesem Grund reiht sich ein zweiter und letzter an.

Digitized by Google

Es ist der weit wichtigere der Distanz. Wenn irgend ein Grund uns vor die Alternative stellt, entweder mit Markus, Lukas und Johannes oder mit Eusebius, Hieronymus, Sozomenus zu gehen, so ist es dieser.

Nach Markus war der Emmausgang der Jünger ein „Gang überland" und darum nach allbekanntem Sprachgebrauch keine mühselige Reise nach einem fernen Ziel, nach dem natürlichen Vorort eines anderen Bezirkes weit weg von der Hauptstadt. Dies ist aber die Reise von Jerusalem nach Amwâs. Sie führt vom Ostabhang des Gebirges Juda, woselbst Jerusalem liegt, über dessen Rücken und durch die Schluchten seines Westabhanges hinab in die Philisterebene. Es ist nach der Vorstellung der Alten ein Marsch von 22 römischen Meilen oder 176 Stadien (Ebers-Guthe), das Stadium rund zu 3 Minuten gerechnet (cf. Heges., It. Burdig.). Auch heute ist die Distanz keine andere, und zwar auf dem nächsten Wege, der über Kubêbe führt. Es ist von Jerusalem bis Amwâs eine Tagereise für den Mann und für das Pferd. Ein gewöhnlicher Fußgänger braucht 8—9 Stunden, ein Reiter, der in den Abendstunden nach Kubêbe reitet (2½ Std.) und, nachdem er in Kubêbe übernachtet hat, in den ersten Morgenstunden seinen Weg nach Amwâs fortsetzt (3½ Std.) — also zur günstigsten Zeit und mit dem Gefühle voller Sicherheit reist, braucht 6 Stunden. An gewöhnliche Fußgänger — nicht Reiter (auch nicht auf dem Heimweg, wie einer der neuesten Amwâsmänner will), nicht Wettläufer — ist aber nach Markus (περιπατεῖν) zu denken. Die Wettrennen zwischen Jerusalem und Amwâs, welche Franzosen und Italiener periodisch veranstalten,

Digitized by Google

um den schlagenden Beweis zu bringen, daß es nicht unmöglich sei an einem Tage hin- und herzulaufen, haben mehr mit den olympischen Spielen gemein, als mit dem ernsten „Gang" der Emmausjünger „überland", von welchem uns Markus berichtet. Der Araber Ganneau's, welcher um Geld in 11 Stunden die 22 römischen Meilen zweimal zurücklegte, benutzte „zahlreiche Abkürzungen", was die Emmausjünger nicht thaten. Dabei ermüdete er so, daß „er es den andern Tag nicht wiederholt hätte". Den Ernst des Ganges verbürgt uns aber die Stimmung der Jünger, welche (Mc. 16, 12) zu jenen Anhängern Jesu gehörten, die das Leiden und der Tod des Erlösers am schwersten (*πενθεῖν καὶ κλαίειν* V. 10) traf. Gerade nach Markus ist man geneigt zu glauben, daß die Emmausjünger nicht bloß Anhänger, sondern Angehörige des Herrn waren, d. h. daß Kleophas nicht verschieden ist vom Vater des Jakobus, der ein „Bruder des Herrn" heißt, daß näherhin Vater und Sohn „überland gingen", strenge Galiläer und Nazarether, welchen als gewissenhaften Festbesuchern die Paschapflichten keine solche Entfernung vom Tempel gestatteten, daß sie einen vollen Tag und noch ein gutes Teil der Nacht in Anspruch nahm. Kurz, nach Markus ist das Ziel des Emmausganges in der Nähe der hl. Stadt, auf dem Gebirge Juda, und nicht auf dessen Vorhügeln in der Philisterebene zu suchen.

Deutlicher spricht dies Lukas, der Urzeuge in der Emmausfrage, in seinem ausführlichen Berichte 24, 13—24, 36 aus, falls man ihm das Wort giebt und läßt und an dem evidenten Sinn seiner klaren Rede

Digitized by Google

nicht drillt und dreht. Höre man ihn doch, und zwar zuerst ohne, dann mit der allgemein recipierten Distanzangabe (V. 13), welche die Amwâsmänner bestreiten müssen und bestreiten. Das Ergebnis ist im ersten Falle dasselbe, wie auch im zweiten, nämlich, daß das neutestamentliche Emmaus im Gebirg Juda unfern von Jerusalem lag und nicht in der Ebene.

Man frage den ersten besten Kirchgänger, der die Perikope Luc. 24, 13—24, 36 eben verlesen hörte und bei den 60 Stadien (V. 13) so viel oder so wenig dachte, als der äthiopische Übersetzer bei den 60 Meilen, mit denen er jene Stadien richtig wiederzugeben glaubte: wie weit wohl Emmaus von Jerusalem entfernt gewesen sein konnte? Er rät eher auf ¾ Stunden als auf 3 (Kubêbe). An einen Tagemarsch über Berg und Thal durch die unwirtlichen Schluchten eines wilden Gebirges denkt er nicht im Traum. Und er hat Recht. Denn nach der Schilderung des Evangelisten sind die Jünger keine Männer, die mit Ungestüm einem fernen Reiseziel zusteuern, das Reiseziel kommt ihnen gar nicht in den Sinn. Was ihr Innerstes erfüllt, sind die wichtigsten Heilswahrheiten, welche sie auf dem Weg nach einem Dorfe besprechen (V. 14). Unsicher, ob sie noch an ihren Meister glauben sollen (23 und 21), sind sie von düsterster Stimmung gedrückt (*σκυθρωποί*). Sie gehen und stehen auch still, nehmen sich zur Begrüßung und Unterredung mit einem Fremden die Zeit. Darüber kommen sie gegen Emmaus, wohin sie wollen. Schon hat sich der Tag geneigt, und es geht sichtlich auf den Abend, als sie dem Dorfe sich nähern. Einen weiten Weg können sie nicht zurückgelegt haben. Es scheint,

Digitized by Google

als ob sie nur auf einige Stunden dem Geräusche der überfüllten Stadt entgehen und auf einsamen Pfaden ihren Gedanken über das erschienene Messiasreich nachhängen wollten.

Dieser Schein findet seine Bestätigung, wenn man den knappen Rahmen beachtet, in welchem Einkehr zu Emmaus, Abendmahl und Rückkehr nach Jerusalem — Raum hat. Schon hat der Tag sich so merklich geneigt, daß man einem Fremden raten kann, sein Reiseziel um eine Station zu kürzen, als Jesus und die Jünger allmählich in das Dorf kommen und hier in ein Haus eintreten. In diesem Hause wird ein Mahl eingenommen und über dem Brotbrechen der Herr erkannt (31). Noch in „derselben Stunde" brechen die Jünger auf und kehren — wie wenn kein anderer Ort dazwischen läge — nach Jerusalem zurück (33). Hier aber treffen sie, wie sie erwarten, die Gläubigen noch versammelt — und es ist bekannt, daß man sich im Orient für gewöhnlich sehr frühe zur Ruhe begiebt. Der Araber geht und erhebt sich mit der Sonne.

Wenn man bei der Regel bleibt, die ihre Ausnahmen hat, so wird das εὗρον ἠθροισμένους κτλ. (V. 33) zu einer ungefähren Zeitgrenze, bis zu welcher die Jünger zurück sein mußten. Es ist dies der Einbruch der Nacht, der im Monat Nisan um 8 Uhr oder wenig später (nicht 11 oder 12 Uhr) eintrat. Ist mit der Tagesneige (V. 29) etwa 5 Uhr nachmittags gemeint, so hat in ungefähr 3 Stunden Einkehr im Dorf, Abendmahl mit Erkennung des Herrn und Rückkehr nach Jerusalem stattgefunden. Es bleiben also für den Rückweg keine drei Stunden. Ob der Weg trotzdem drei

Digitized by Google

Stunden maß? Die Jünger eilten (αὐτῇ τῇ ὥρᾳ), wenn auch nicht allzusehr (sonst stände das so häufige εὐθέως). Von Begegnungen und Gesprächen, die aufgehalten hätten, wird nichts berichtet. So mögen sie für den Rückweg etwas weniger Zeit aufgewendet haben als für den Hinweg. So groß aber war die Differenz auf keinen Fall, daß sie in weniger als 3 Stunden nach Jerusalem zurückkehrten, nachdem sie die Zeit vom frühsten Morgen bis zur Tagesneige auf die Reise nach Emmaus verwendet hatten, wie die Amwâsmänner glauben versichern zu können.

Gerade die geringe Differenz zwischen Hin- und Herweg, wie sie kontextmäßig und in den Verhältnissen begründet ist, berechtigt zur Annahme, daß die Hinreise, welche im Gegensatz zur Herreise volle 3 Stunden in Anspruch genommen haben mag, nicht am frühesten Morgen, sondern am Nachmittag, und zwar etwa um 2 Uhr, unternommen wurde, um welche Tageszeit schon dem religiösen Drange eifriger Pilger einigermaßen Genüge geschehen sein konnte. Durch den Aufbruch am frühesten Morgen gewännen zwar die Ein-Emmaustheoretiker die nötige Zeit für die Reise nach Amwâs (nicht für die Rückreise), aber diese Annahme beruht auf falscher Voraussetzung. Die Erscheinung, welcher nach Paulus (1. Kor, 15, 5) Petrus gewürdigt wurde, müßte im Widerspruch mit den Evangelien darum die erste sein, weil sie Paulus zuerst anführt. In Wirklichkeit beginnt aber der Apostel mit der 3. Erscheinung in Judäa und berichtet als 4. die Abenderscheinung (Luc. 24, 36). So mußten die zwei Jünger, um sicher bei ihrer Rückkehr noch nichts

Digitized by Google

von der Erscheinung Petri zu wissen (V. 34), nicht mit dem frühesten Morgen Jerusalem verlassen, sie konnten es am späten Nachmittag noch thun.

So deutlich weist die Perikope Luc. 24, 13—24, 36 im Ganzen, d. h. ohne jede Beachtung ihrer Distanzangabe, auf eine Entfernung von etwa 3 Stunden, daß man meinen könnte, ein Abschreiber habe, vom Kontext veranlaßt, die 60 Stadien in den Text gebracht, oder er habe die 160 Stadien, welche Lukas etwa schrieb, schlau (prudenter) dem evangelischen Berichte angepaßt und in 60 Stadien (à 3 Min.) umgewandelt (Tischendorf). „Auf keinen Fall läßt die Erzählung des Lukas die Deutung zu, Kleophas und sein Genosse habe gegen 7 (wir sagen 8) Stunden auf den Gang nach Emmaus und ebensoviele auf die Rückkehr nach Jerusalem verwendet" (Tischend.). Wenn sich nun die Frage erhebt, ob Lukas in seiner Distanzangabe 60 oder 160 geschrieben hat, so muß die Entscheidung für 60 und gegen 160 ausfallen. Denn es will ein unumstößlicher Kanon der Textkritik, daß „eher ein *thörichter Textverbesserer*, mag er auch der frühesten Zeit angehören, Unglaubliches in den Text des Lukas eintrug (160), als daß *Lukas* geschrieben haben sollte, was einen inneren Widerspruch bedingt (quae secum pugnant)". Nach diesem Kanon verwirft Tischendorf die Lesart 160 Stadien in *seinem* Kodex (ℵ) — gewiß kein kleines Opfer — und erklärt sich für die überdies diplomatisch höchst günstig bestellte Lesart 60 Stadien. — Vom Gesamtberichte des Lukas bestimmt, verband zuerst *Beda* die 60 Stadien mit dem makkabäischen Emmaus in der Ebene und schuf so unbewußt den in-

Digitized by Google

neren Widerspruch, über den auch Hyronnymus sich nicht erhob, wenn er einerseits das neutestamentliche Emmaus zu Ammâs ansetzte, andererseits Luc. 24, 13 die Lesart 60 Stadien in Umlauf setzte. Unter dem Eindruck desselben Berichtes des Lukas siedelten die mittelalterlichen Palästinafahrer von Emmaus-Nikopolis, trotzdem an ihm noch ein Nachklag von Emmaus haftete, nach einem Platz im Gebirg über, an welchem keine Spur dieses Namens mehr zu finden war. Hätte Kubêbe Ammâs geheißen und hätten die Byzantiner das alt- und neutestamentliche Emmaus dort vereinigt gehabt, gewiß hätte das letztere nie wieder diesen dem ganzen Berichte des Lukas so entsprechenden Ort im Gebirge Juda aufgegeben, um ihn mit einem andern in der Ebene zu vertauschen.

Schauen wir nun vom Ganzen (Luc. 24, 13—36) auch auf den Teil (V. 13), so steht zunächst unumstößlich fest, daß Lukas die Distanz seines Dorfes von Jerusalem angab. Und es kann vernünftigerweise niemand bestreiten, daß der treueste Gefährte Pauli dieselbe richtig anzugeben vermochte. — Nicht minder steht sodann bei allen Textkritikern mit Prinzipien fest, daß Lukas 60 Stadien schrieb. So wird die Distanz von ungefähr 3 Stunden, welche sich aus dem Gesamtbericht ergiebt, durch einen Teil desselben, der bisher nicht in Rechnung gebracht wurde, ins hellste Licht gestellt. Denn wenn die Textkritik so einmütig, wie Luc. 24, 13, für die Lesart 60 Stadien eintritt und die Variante 160 verwirft, so steht wissenschaftlich fest, daß Lukas 60 schrieb, und die objektive Wissenschaftlichkeit rechnet mit diesen 60 Stadien

Digitized by Google

wie in der Exegese, so in topographischen Fragen. Selbst nach Guérin (La Terre Sainte, p. 216), der doch die 2. Erscheinung des Auferstandenen zu Amwâs sucht, spricht für Kubêbe obenan die Thatsache, daß der kirchlich approbierte Text der Vulgata und die meisten griechischen Handschriften 60 Stadien statt 160 haben. In Wirklichkeit haben aber 60: die Übersetzungen fast alle, und zwar gerade die wichtigsten (Itala, Vulg.) in nahezu sämtlichen Exemplaren, daneben die große Masse der Codices (cf. Edit. Tregell., Tischend. Ed. Oct. cr. m.). Die Variante 160 wird dagegen selbst von Guérin und Genossen erst in zweiter Reihe angerufen. Was für Guérin den Ausschlag gegen Kubêbe giebt, ist Eusebius (nicht Hieronymus), Sozomenus, Theophanes (8. Jhd.) und St. Willibald (les plus anciens témoignages) und „die Fordauer selbst des Namens Emmaus in Amoas." Nach Guérin und Genossen muß, so scheint es, nicht nur jedes Emmaus bis zur Stunde nachklingen, es muß auch in Amwâs nachklingen, während in Wirklichkeit das nordische Emmaus vor dem Südthor Tiberias in Hammam sich erhalten hat und das Lukas'sche im Gebirg längst verklungen ist. Die Variante 160, nur von 6 Codices und 2 Übersetzungen des ersten Jahrtausends und 6 Codices des zweiten vertreten, kann als solche nichts beweisen, sie kann nur bestätigen, was angeblich „die ältesten Zeugen" (Eusebius ꝛc.) und der Dorfname „Amwâs" evident darthun. So stehen wir letztlich vor der Frage: mußten Eusebius und Gefolge besser wissen, wie weit von Jerusalem das Lukas'sche Emmaus zu suchen ist, oder in Widerspruch mit ihnen die Evan-

Digitized by Google

gelisten Markus und Lukas, von denen Markus im allgemeinen in die Nähe der Stadt verweist, Lukas nach dem Eindrucke des Gesamtberichtes (ita narrat ut, Tischend.) kaum eine Differenz von 3 Stunden zuläßt und obendrein ungefähr diese Entfernung (60 St.) nennt?

Die Amwâstheoretiker ignorieren diese Frage. Sie halten immer wieder den 60 Stadien die Variante 160 entgegen und suchen V. 33 (εὗρον ἠθροισμένους) dadurch um die Bedeutung einer Zeitgrenze (Einbruch der Nacht) zu bringen, daß sie der Regel die Ausnahme entgegenhalten und behaupten, die Emmausjünger hätten die Gläubigen nicht bloß bis zum Einbruch der Nacht, sondern bis 11 und 12 Uhr nachts versammelt getroffen. Bis dahin kann nämlich heute jemand von Amwâs nach Jerusalem gelangen, wenn ihn bei guten Kräften und genauer Kenntnis des unheimlichen Weges die Aussicht auf ein Goldstück treibt. Guérin und Genossen wissen sogar, was andere Menschenkinder wegen gänzlicher Unkenntnis der Leistungsfähigkeit der Emmausjünger nicht wissen können, diese hätten sehr leicht (très-aisément) bis spätestens nachts 12 Uhr (à minuit) zurück sein und die Gläubigen im Abendmahlsaal noch versammelt treffen können (p. 217). Allein alle diese Träumereien werden durch Joh. 20, 10 hinfällig.

Der Wortsinn dieser Stelle zwingt zur Annahme, daß die Emmausjünger vor Einbruch der Nacht zurück sein mußten, um die Gläubigen versammelt zu finden und in ihrem Kreise Zeugen der ersten Abenderscheinung Jesu sein zu können. Die Wahrheit, welchen jenen Ausflüchten zu Grunde liegt, ist, daß die Amwâstheoretiker einsehen, ihr fadenscheiniges Ge-

Digitized by Google

bilde gehe in die Brüche, wenn die Emmausjünger für ihren Gang oder Ritt aus der Philisterebene ins Gebirg Juda hinauf nicht bis Mitternacht Zeit hatten, sondern mit Einbruch der Nacht schon zurück sein mußten. In einem so knapp bemessenen Zeitrahmen führten die Jünger ihre Rückkehr nicht aus, mag man gegen die Regeln der Exegese einen Ritt, mag man ein falsch verstandenes καίεσθαι in V. 33 eintragen (Guérin). Nur eine wunderbare Entführung durch die Luft könnte aus der Verlegenheit helfen.

Von vornherein steht bei den positiven Exegeten aller Jahrhunderte fest, daß die Abenderscheinung in Joh. 20, 19 mit der von Luk. 24, 36 identisch ist. In Folge dessen sind nicht bloß die näheren Umstände der Erscheinung in Joh. 20, 19 zur Erklärung von Luc. 24, 26 heranzuziehen, sondern es bilden auch die Bemerkungen der Exegeten zu Joh. 20, 19 einen bewußten (August.) oder unbewußten (Euseb.) Beitrag zu Luk. 24, 33—36 und umgekehrt.

Fragen wir, wann die erste Abenderscheinung stattfand, so berichtet zunächst Lukas 24, 36 in Verbindung mit 24, 13 und 24, 1, daß es der erste Tag der Woche war, und zwar derselbe, an welchem in aller Frühe die Auferstehung geschah. Diese Thatsache bestätigt Joh. 20, 19 durch die Worte τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων. Demnach ist die ἡμέρα in Luk. 24, 13 ff. und in Joh. 20, 19 nicht nur der gleiche Tag (Ostersonntag), sondern „Tag" ist auch in demselben Sinne genommen. Das Wort Tag kommt bekanntlich in doppeltem Sinne vor, im natürlichen und bürgerlichen oder künstlichen, wobei auch die Nacht zum Tag

Digitized by Google

wird. Neunmal brauchen und brauchten die Menſchen jeder Zunge das Wort Tag im natürlichen Sinne, bis es einmal im bürgerlichen vorkommt. Beiſpiele vom natürlichen Tag ſind (Joh. 11, 9 (*δώδεκά εἰσιν ὧραι τῆς ἡμέρας*) und Joh. 9, 4 (*ἕως ἡμέρα ἐστίν*). Der Name für den künſtlichen Tag von 24 Stunden, das Wort *νυχθήμερον* findet ſich nur 2. Kor. 11, 25. Während ſo bei dem Wort Tag immer zunächſt an den natürlichen Sinn zu denken iſt, beginnen die Amwâstheoretiker bei *ἡμέρα* in Joh. 20, 19 und Luk. 24, 13—36 gleich mit langen Tiraden, nicht über die Frage nach dem natürlichen oder bürgerlichen Sinn, ſondern über den jüdiſchen oder römiſchen Anfang des *νυχθήμερον*, das allein ins Syſtem paßt. Römiſch muß der Tag von 24 Stunden anfangen, weil er ſonſt abends 6 Uhr ſchon ſchließt, die Emmausjünger aber vor „abends“ (nicht nachts) 12 Uhr nicht von Emmaus nach Jeruſalem zurückkommen können.

In welchem Sinn iſt nun *ἡμέρα* in unſern Parallelen gebraucht? Joh. 20, 19 ſteht *ἡμέρα* offenbar nicht im Sinne jener 24 Stunden, die dadurch entſtehen, daß man zu den 12 je nach der Jahreszeit dehnbaren Tagesſtunden (si dies est lucet) die Vigilien der Nacht und beide Dämmerzeiten am Morgen und am Abend rechnet. Das alles zugleich kann *ἡμέρα* hier deswegen nicht bezeichnen, weil mit der *ὀψία* (sc. *ὥρα*) beſonders gerechnet wird und die *ὀψία* (v. *ὄπισθε* „nach“) ihrem innerſten Weſen nach (cf. Mc. 1, 22 *ὅτε ἐδυ ὁ ἥλιος*) dem natürlichen Tag ſein Ziel ſetzt. Sie iſt die „Spätſtunde“, welche nach Sonnenuntergang (Ende des natürlichen Tages) beginnt und ſelber wieder mit Einbruch der

Digitized by Google

Nacht ihr Ende erreicht. Ihr steht gegenüber das *πρωΐ* (*σκοτίας ἔτι οὔσης*) des Tages (Joh. 20, 1), die Dämmerstunde des Morgens, die zwischen dem Ende der Nacht und dem Sonnenaufgang liegt. Nicht vom Auferstehungstag als solchem, sondern von der Früh- und Spätstunde des Auferstehungstages hat Johannes Wunderbares zu berichten. So Matthäus, so Markus und auch Lukas.

Wie aber kann man deutlicher vom natürlichen Tage reden als in der Gliederung „Tag und Nacht" oder in der speziellen Anführung von *ὀψία* (Joh. 6, 16), *σκοτία* (17) und *τετάρτη φυλακὴ τῆς νυκτός* (parall. Mt. 14, 24) neben *ἡ ἐπαύριον* (der kommende Tag)? Auch der letzte Zweifel hierüber muß fallen, wenn man die *ἡμέρα* Joh. 20, 19 bei Luk. 24, 13 ff. und den Synoptikern näher sich ansieht. Dieselbe *ἡμέρα* geht nämlich Luk. V. 29 dem „Abend" entgegen und „hat sich geneigt". Da hat doch *ἡμέρα* offenbar den Sinn vom Tagesgestirn und dem natürlichen Tage; denn von ähnlichen Schwächen hat die Kunst ihren Tag von 24 Stunden befreit. — Nicht ohne Bedeutung ist auch, daß der Auferstehungstag (Joh. und Luk.) einer der drei Tage ist, während welchen Jesus den Tempel seines Leibes wieder aufbaut (Joh. 2, 19). Es sind dies keine *νυχθήμερα*, wie die Erfüllung der mysteriösen Weissagung ausweist, darum auch der Auferstehungstag nicht.

Die erste Abenderscheinung fand am Auferstehungstag statt. Johannes aber giebt auf die Frage wann noch genauere Auskunft und bestätigt so indirekt die Zeitgrenze für die Rückkehr der Emmausjünger, wie wir sie aus Luk. 24, 33 (*εὗρον ἠθροισ-*

Digitized by Google

μένους) ableiteten. Auf die Frage nach der Tageszeit der ersten Erscheinung Jesu inmitten der versammelten Gläubigen lautet die Antwort: οὔσης ὀψίας, d. h. als die „Spätstunde" (des Tages, nicht der Nacht) oder die „Dämmerzeit" (ἑσπέρα Luk. 24, 29) noch nicht vorüber war.

Man sollte meinen, zu den elementarsten Begriffen im Leben gehörten auch die bekannten Zeitmaße Tag und Nacht, Morgen- und Abenddämmerung oder Früh- und Spätstunde des Tages und mit der bloßen Aussprache des einen oder des andern Wortes sei notwendig auch die richtige Vorstellung verbunden. Die Amwâstheoretiker können die gemeinmenschliche Vorstellung der „Dämmerstunde" nicht brauchen, darum machen sie die tiefe Nacht (11 Uhr), ja Mitternacht, noch zur Zeit „nach Sonnenuntergang" (ὀψία) und erklären, nachts 11 und 12 Uhr sei es eben so gut „abends" (ἑσπέρα) als gleich oder eine Stunde nach Sonnenuntergang. Wo soll es mit der Wissenschaft hinkommen, wenn es der tendenziösen Willkür gestattet ist, je nach Bedarf die allerersten Erfahrungsbegriffe, wie Dämmerung, Nacht, Mitternacht, mit einander zu verwechseln und als gleichwertig zu verzollen? Der Skepsis muß sie zum Opfer fallen, welcher alles positive Wissen Illusion ist. Die Wissenschaft als solche rechnet gerade im Gegensatz zur Willkür mit festen und sicheren Begriffen; und die ὀψία ist ein solcher Begriff. In der einzigen Parallele bei Joh. 6, 16 steht sie im Gegensatz zur σκοτία (6, 17) und ist als die Zeit „nach Sonnenuntergang" (ὀψέ) ebenso von der Nacht als vom Tag (cf. Joh. 20, 19) verschieden. Sie liegt genau wie die ἑσπέρα (Luk. V. 29) zwischen Sonnen-

Digitized by Google

untergang und Einbruch der Nacht (initium noctis, August.) oder mehr volkstümlich ausgedrückt — zwischen Tag und (künstlichem) Licht. Buchstäblich umfaßt sie (sc. ὥρα) eine Stunde. Im April, wo die Sonne gegen 6½ untergeht, geht sie eigentlich von 6½—7½. Allein gleich dem natürlichen Tag ist sie der Dehnung fähig. Mit vulgärer Dehnung geht sie bis 8 Uhr, gleichwie auch der Tag beide Dämmerzeiten einschließt, wenn ihrer nicht besonders gedacht ist.

Diese Dehnung hat Augustinus im Auge, wenn er (De cons. evang. III, 79) Joh. 20, 19 mit den Worten eodem ipso die noctis iam initio frei wiedergiebt. „Anfang der Nacht" (nicht 11 oder 12 Uhr nachts) ist die äußerste Grenze der „Dämmerzeit" und im April abends 8 Uhr gleichzusetzen. Gleich Augustinus geben Eusebius, Ammonius Alexandrinus, Theophylakt (Comm. in Jo. 20) οὔσης ὀψίας mit Ausdrücken wieder, welche nicht gestatten über 8 Uhr abends (vesperi, vespertino tempore) hinauszugehen. Es ist ein Hohn auf den Ernst der Wissenschaft, wenn einer der Amwâsmänner behauptet, die Ausdrücke dieser alten Exegeten „können sich ganz gut auf die Zeit bis Mitternacht beziehen". Beachtung verdient der innere Widerspruch des Eusebius mit sich selber, da er im Onomastikon das neutestamentliche Emmaus in der Philisterebene ansetzt, von welcher die Emmausjünger nicht zurückkommen können, um „am Abend" noch Zeugen der Erscheinung des Auferstandenen zu sein. Aber seine harmlose Objektivität ist um so mehr der Anerkennung würdig, als das Ergebnis seiner Erklärung zur objektiven Exegese (über Joh. 20, 19) aller Zeiten stimmt.

Digitized by Google

Nach Johannes fand sonach die erste Abenderscheinung Jesu vor (οὔσης) dem Ende der Dämmerzeit des Auferstehungs-Sonntags statt. Bei der Identität der Erscheinung Joh. 20, 19 u. Luk. 24, 36 fällt das gleiche Ereignis Luk. 24, 36 auch in die „Abendstunde". Hält man nun Luk. 24, 33—35 daneben, so kommt man auf die genaue Tageszeit der Rückkehr der Emmausjünger. Ihre Rückkehr, die begann, als der Tag sich schon merklich geneigt hatte, muß im Lichte, das Joh. 20, 19 auf Luk. 24, 33 wirft, gleichfalls in der „Abendstunde" erfolgt sein. Ungefähr auf die gleiche Tageszeit hat uns aber Luk. 24, 33 (εἶρον ἠθροισμένους) geführt, indem wir von der Regel ausgingen, daß die Emmausjünger mit Einbruch der Nacht die Gläubigen nicht mehr versammelt fanden, und die Verwertung der Ausnahme den Amwâstheoretikern überließen. Letztere werden durch Joh. 20, 19 auf den wahren Sachverhalt verwiesen.

Näherhin traf die Rückkehr nicht mit dem Ende der „Spätstunde" des Tages zusammen. Dieses galt der späteren Erscheinung des Herrn. Als diese erfolgte, waren die Emmausjünger unleugbar schon einige Zeit im Abendmahlsaal. Sie hatten nicht nur die Erscheinung vernommen, welche Petrus erfahren (V. 34), sie hatten auch erzählt, wie sich Jesus auf dem Wege ihnen zugesellt und wie sie ihn im Dorfe am Brotbrechen erkannt hatten. Aus dem Kreise der Gläubigen ließen sich darauf eigentümliche Urteile vernehmen (Mc. 16, 13), denen sie ihre Erlebnisse entgegen hielten. So mitten im Gespräch begrüßte sie auf einmal der Auferstandene mit: Friede sei mit Euch (36)! — So

Digitized by Google

wenig also die Dauer des Aufenthalts der Emmausjünger im Cönaculum zu Jerusalem bestimmt werden kann, so reell ist dieser Aufenthalt. Nicht minder hatte die Einkehr, das Abendmahl, die Erkennungsszene zu Emmaus, sowie der Entschluß zum Aufbruch nach Jerusalem eine Zeit gewollt, die nicht näher angegeben werden kann. Und doch näherten sich die Jünger mit dem Heiland erst dem Dorfe, als es schon merklich auf den Abend ging und der Tag sichtlich sich geneigt hatte. Wie viel Zeit bleibt da noch für den Weg von Emmaus nach Jerusalem? Noch nicht drei volle Wegstunden, geschweige denn acht oder nach antiker Vorstellung 22 römische Meilen (176 Stadien). Das Dorf lag also unfern von Jerusalem im Gebirg Juda, lag unmöglich auf dessen Vorhügeln in der Philisterebene. So belehren uns Markus, Lukas und Johannes.

Und zu ihren Angaben stimmt, daß die Jünger, welche auf dem Hin- und Herweg keine Station machen, dem Fremden ohne Frage ansehen, daß er kein gewöhnlicher Pilger, sondern ein Paröke Jerusalems ist. Sie schlossen es wohl aus dem Umstand, daß er von keinem Zwischenort auf dem Wege nach dem fernen Emmaus-Nikopolis, sondern gleich ihnen direkt von Jerusalem herkam. Insbesondere wird die Nähe beider Orte noch durch den nachweisbaren Brauch bestätigt, daß man zur Zeit der Tagesneige entweder die Reise zu unterbrechen (V. 28) oder wie Mc. 11, 11 und Luk. 9, 12 nur noch nach einem nahen sichern Ort aufzubrechen pflegte. Luk. 9, 12 besorgen die Jünger, als der Tag erst „sich zu neigen beginnt", bereits — die Leute möchten „die umliegenden Dörfer" nicht mehr er-

Digitized by Google

reichen, falls sie sich nicht sofort auf den Weg machten.

Trotzdem soll es kein Emmaus im Gebirge Juda gegeben haben. Warum das? Es sind, genau gesehen, nur zwei Gründe. Einmal die gewichtige Autorität des Eusebius, Hieronymus und Sozomenus samt Abschreibern; sodann das spurlose Verschwinden des Namens Emmaus in der Umgegend von Jerusalem. Man sollte meinen, die Autorität des Eusebius, Hieronymus und Sozomenus werde ohne weiteres durch die Namen Markus, Lukas und Johannes aufgewogen, auch das gänzliche Verschwinden des Namens Emmaus im Gebirg sei durch die jüdischen Kriege genügsam erklärt. Dem ist nicht so. Es bedarf eines näheren Eingehens auf diese Gründe.

Mit Unrecht finden einzelne Amwâstheoretiker einen gewichtigen Grund für ihre Meinung in der Thatsache, daß nachweisbar nicht erst seit heute einheimische Juden und Türken und Schismatiker verschiedener Richtung dem Fremden, der in Palästina nach Emmaus fragt, ohne weiteres Amwâs in der Philisterebene nennen. Wie sollten sie anders thun, da doch Amwâs und Emmaus arabisch dasselbe Wort ist? Auch bei uns zeigen Juden und Nichtjuden, die man nach Loreto fragt, ohne Bedenken nach der Loretokapelle der Stadt. Was beweist dies für die Lage des wirklichen Loreto? Analog kam das neutestamentliche Emmaus um die Stelle, welche ihm die Evangelisten so deutlich anweisen, und wurde Amwâs gleich den meisten Orten an der Jafastraße zum Träger sich widersprechender Traditionen. Weil die Juden nur Defensivkriege führten, so wurden von den Seleuciden bis auf Hadrian die Kämpfe mit

Digitized by Google

den Juden im Gebirg, das sie deckte, ausgefochten. Dadurch wurde schon mit Bergdörfern und Landstädten gründlich aufgeräumt. Dazu kam aber noch, daß Vespasian nach der Zerstörung Jerusalems nicht bloß das ganze konfiszierte Land dem Verkauf aussetzte, sondern auch den Juden die Neubesiedelung verbot. Da man unter Trajan und Hadrian (131—135) nicht minder hart gegen die Juden vorging, so konnte, ja mußte im nicht-semitischen Volksmund gleich den Orten auch deren letzter semitischer Namensrest verschwinden. Ein Beispiel ist nicht minder „Hebron" oder „Jerusalem" als der vielgesuchte Name des Emmaus der Evangelien.

Mit dem Aufhören des Namens ist aber in der Topographie immer die richtige Vorstellung von der Lage eines Ortes gefährdet. Letztere mußte sich in der Volksvorstellung verschieben, wenn zufällig ein anderer Ort des gleichen Namens in nicht allzuferner Gegend sich behauptete. Dies war Emmaus-Nikopolis. Unter den Augen der Römer zu Cäsarea und Joppe, ja innerhalb seiner eigenen Mauern — fügte sich die Stadt. Sie überdauerte im Gegensatz zu den Bergorten die Kriegsstürme, und gleich den meisten Städten der Philisterebene erhielt sich ihr Name im semitischen Volksmund. Als mit dem Ende der Christenverfolgungen das Interesse der Christen für ihre hl. Orte erwachte, übertrug der Volksglaube, kritiklos wie er ist, alles was er von Emmaus wußte, auf diesen Platz. Eusebius aber (und auch Hieronymus) ließ sich erzählen, was das Volk zu seiner Zeit von Emmaus-Nikopolis glaubte. Indem er ohne Sichtung den Volksglauben

Digitized by Google

niederschrieb, wurde er die absichtslose Ursache wissenschaftlicher Irreleitung bis in die Gegenwart.

Daß Eusebius nur einem durch den Gleichklang des Namens veranlaßten, durch den Lokalpatriotismus einer „ansehnlichen Stadt" in der Nähe seiner Residenz begünstigten Volksglauben das Wort leiht, zeigt der Wortlaut seiner Bemerkung zu Emmaus-Nikopolis im Onomastikon. Diese trägt den Stempel der Sage auf der Stirn. Emmaus ist nicht das, was es in erster Reihe sein soll, der Ort der 2. Erscheinung des Auferstandenen, sondern das, was es für die Wissenschaft nicht ist, der Heimatsort des Kleophas. Nicht gewiß, aber aller Wahrscheinlichkeit nach ist der Heimatsort des Kleophas und Genossen (Jakobus, 1. Korr. 15, 7) Nazareth, und wird er nach Kubêbe ebenso irrtümlich verlegt als nach Amwâs. — Ein halbes Jahrhundert nach Eusebius glaubt man, Kleophas von Nikopolis sei Hausbesitzer zu Nikopolis gewesen (Hieronymus). Das Haus des Kleophas, welches dem Pilger heute zu Kubêbe gezeigt wird, ist von der Kreuzfahrerkirche quer durchschnitten. Wäre es echt, so hätten es die Kreuzfahrer überbaut. — Nach weiteren dreißig Jahren (Sozomenus) ist die unstäte Sage zu etwas Neuem übergegangen. Nicht mehr in Begleitung von zweien, sondern von vielen hat der Auferstandene seine Füße in einer Quelle vor Nikopolis gewaschen. Seitdem ist diese Quelle ein Wunderborn, dessen Wasser kranke Menschen und Tiere heilt.

Keiner der Vorgänger des kritiklosen (cf. Jeep, Quellenforschungen z. d. griechischen Kirchenhist. 1884) Sozomenus weiß etwas von diesem unpoetischen Zug der Sage, auch keiner der unmittelbaren Nachfolger.

Digitized by Google

Wer Sozomenus aufs Wort glauben wollte, müßte alle apokryphischen Erzählungen für wahr halten (Baum zu Hermopolis, cf. Corn. a Lap. s. Emmaus). Um aber die Kriterien des Wunders anlegen zu können, sollte uns Sozomenus Einzelberichte geben. An eine natürliche Heilkraft der Quelle von Nikopolis ist noch weniger zu denken. Das Wasser quillt bis zur Stunde und ist vom Trinkwasser, welches am Fuße des ganzen Gebirgslandes ½ Fuß unter der Erde gefunden wird, nicht im mindesten verschieden. So stehen wir bei Sozomenus vor dem fertigen Gewebe apokryphischer Sagenbildung.

Die historische Urkunde, an welche sich die fromme Sage in ihren verschiedenen Phasen anlehnt, Luk. 24, 13—36, weiß nichts von einer Mehrzahl von Genossen des Kleophas, nichts von einer Fußwaschung und Heilquelle, nichts von einem Trivium, bei dem der Herr sich verabschieden wollte (Sozomenus), sie hat auch keinen Raum für die Heimat (Euseb.) und das Haus des Kleophas (Hieron.). Denn V. 29 (*μεῖνον μεθ' ἡμῶν*) enthält keinerlei Einladung zur Einkehr und zum Übernachten im Hause der Jünger. Lukas würde *κατάλυσον* gesagt haben, wie Lot (Gen. 19, 2) im ähnlichen Falle *καταλύσατε*. Vielmehr enthält die Redensart die Bitte, sich nicht von ihnen zu trennen, zumal der „Paröke" von Jerusalem bei der vorgeschrittenen Tageszeit doch nicht mehr viel weiter kommen könne. Sie, deren Herz unterwegs vor Beseligung brannte (V. 32), wollten einfach des wunderbaren Trostes auch im Dorfe nicht missen (28). Die Bedeutung „wohnen" hat *μένειν παρά τινι* und *ἔν τινι*, nicht *μένειν μετά τινος*, wie die einzige

Digitized by Google

sichere Parallele 1. Joh. 2, 19 beweist. Wie die zwei Jünger zu ihrem Wirte zu Emmaus standen, ist und bleibt ein Geheimnis, gleichwie die Stellung des Heilands zum Besitzer des Coenaculums (Mt. 26, 18).

Eusebius macht den Volksglauben zu dem seinigen und verleiht als Historiker einer zufällig entstandenen Meinung den Schein wirklicher Thatsache. Auch die Frage, ob die Identifizierung des neutestamentlichen Emmaus mit dem makkabäischen zum Berichte des Lukas stimmt, existiert für ihn nicht. Er fragt nicht, ob der Emmausgang nach der Schilderung des Lukas noch möglich ist, falls Nikopolis dessen Ziel war. Ein klarer Beweis ist, daß Eusebius bekanntlich sonst (zu Joh. 20) der urkundlich verbürgten Zeit der Rückkehr beider Jünger unbewußt so gerecht wird als Augustinus, dessen 60 Stadien die Identifizierung mit Nikopolis ausschließen, und so mit sich selbst (Onomastikon) in Widerspruch gerät.

Daß die Zeit- oder Distanzfrage für Eusebius nicht besteht, beweist auch die Harmlosigkeit, mit der er einen neuen Irrtum in die Welt setzt, ohne sich der Vorteile desselben für sein Emmaus in der Ebene zu versichern, wie die heutigen Amwâstheoretiker thun. Wann der Auferstandene dem Petrus erschien, ist nach den strengen Forderungen der Wissenschaft nicht bestimmbar. Trotzdem weiß es Eusebius. Es geschah beim Grauen des Tages. Also, folgern die Amwâsmänner (nicht Eusebius), müssen die Jünger, welche abends bei ihrer Rückkehr noch nichts davon wissen, in aller Frühe die weite Reise nach der Philisterebene angetreten haben. Nicht genug. Wenn die Hinreise einen

Digitized by Google

ganzen Tag wollte, so verlangte die Herreise auch ihre Zeit. Darum will sogar die Schrift, daß ὀψία (Joh. 20, 19) bis nachts 12 Uhr gedehnt werde. Wer kann sich der zwingenden Wahrheit dieses Syllogismus verschließen? Der Gewinn ist unverkennbar. Es ist ein terminus a quo für die Zeit des Wettrennens gewonnen, und am Ende auch ein terminus ad quem. Eusebius meint, ohne irgend den Widerspruch mit den Evangelien zu ahnen, die Erscheinung, welche Paulus (1. Kor. 15, 5, Κηφᾷ) zuerst nennt, sei auch die erste, während der Apostel seine Aufzählung mit der 3. Erscheinung in Judäa beginnt und auf Vollständigkeit und strenge chronologische Abfolge der Erscheinungen keinen Anspruch macht.

Bloß wahrscheinlich ist, daß der Codex B eine Abschrift der Rezension des Eusebius ist. Nach dem Codex B aber lag das Emmaus des Lukas 60 Stadien von Jerusalem, d. h. nicht in der Philisterebene. Die Unbefangenheit, mit welcher der fleißigst sammelnde, aber wenig sichtende Kirchenhistoriker im Onomastikon und in der Exegese (Joh. 20) einen inneren Widerspruch schafft, berechtigt zur Annahme, daß er auch als Textkritiker seiner Angabe im Onomastikon widersprechen konnte. Ausgemachte Thatsache bleibt, daß Eusebius, der in der Kirchengeschichte nicht immer kritisch und objektiv erzählt, auch sonst ohne die nötige Umsicht und Kritik schreibt. Jedenfalls ist er kein Evangelium. Aber auch Hieronymus ist keines.

Einmal hat Hieronymus bei seiner Übersetzung des Onomastikons gegen seine sonstige Art (pleraque mutantes) den Irrtum des Eusebius vom „Heimatsort des Kleophas" stehen lassen. Sodann hat er durch Aufnahme

Digitized by Google

der später erweiterten Sage (Haus des Kleophas) in das Epitaphium Paulä den eusebianischen Irrtum ohne Zweifel adoptiert. Demgegenüber ist es unbestrittene Thatsache, daß derselbe Hieronymus als Textkritiker und Bibelübersetzer in Luk. 24, 13 sechzig Stadien schrieb und bei der Harmonie sämtlicher Vulgatahandschriften (Fuld. abger.) später davon nichts mehr zurücknahm. So hat er als Topograph ausdrücklich beide Emmaus des Südens zusammengeworfen, als Textkritiker dagegen das Lukas'sche indirekt (60 Stadien) der Ebene entrückt und ins Gebirge verlegt. Da die Größe dieses Kirchenvaters vorzüglich in seinen biblischen Arbeiten besteht, so erklärt es sich, daß Guérin (l. c. p. 216) den Hieronymus gar nicht unter den Gewährsmännern seiner Meinung anführt. Hieronymus steht in der Emmausfrage noch augenscheinlicher in Widerspruch mit sich selbst als Eusebius.

Vergeblich bemühen sich andere Amwâstheoretiker den Topographen Hieronymus über den Bibelkenner zu erheben. Gleich Eusebius und Sozomenus hat er Jahre lang in Palästina gelebt. Allein seiner asketischen Richtung nach gefiel ihm die Wüste (Chalcis, nitrisches Gebirg) mehr als das bewohnte Land. Zu Bethlehem lebte er Dezennien, aber als Mönch, und er starb dort in der Klosterzelle. Einmal durchzog er (Praef. in Paral., ad. Domni.) auch „die Provinz", aber der Hauptzweck war, die verderbten Ortsnamen der Bibel-Handschriften richtigstellen zu können. Wohl haben ihn „sachkundige Hebräer" begleitet; doch sollte es ihm begegnen, daß er das bekannte Kiriath-Jearim an der Jerusalemer Straße mit Kiriath-Arbe oder Hebron ver-

Digitized by Google

wechselte (Liévin, II 128). Die Bücher de situ etc. und de nom. hebr. zeigen, daß Hieronymus ohne kritische Sichtung zusammenschrieb, was man ihm erzählte oder was er bei Eusebius und Philo las. Im ganzen Buch „von den hebräischen Namen" hat er sich über die tändelnde philonische Manier nicht erhoben. Die Ableitung des Namens Emmaus von 'am und maûs (populus abjectus) nicht bloß im Makkabäerbuch, sondern auch zu Luk. 24, 13 ist philonisch-allegoristische Spielerei und hat mit der Etymologie des Namens nichts gemein. Selbst im Epitaphium Paulä bewährt sich Hieronymus nicht als besonders zuverlässiger Topograph. Dasselbe giebt nur eine magere Aufzählung weniger biblischer Orte (loca nominabo), welche die Gesellschaft der Paula berührte. Falsch berichtet es, daß Paula auf der Steige von Bethoron Ajalon (in der Ebene) und Gabaon (im Gebirg) zugleich gesehen habe. Mehrdeutig ist selbst die Angabe über Emmaus-Nikopolis, da sich bestreiten läßt, daß die Gesellschaft das Haus des Kleophas sah, ja daß es überhaupt noch stand. Von seinen Bibelkommentaren aber sagt die Patrologie (cf. Alzog S. 382), aus Mangel an Zeit seien sie zum Teil mit großer Eilfertigkeit gefertigt und daher oft *oberflächlich* und *inhaltlos*. Beweis ist die Art, wie Hieronymus Ezech. 48, 2 zu einem Emmaus kam, noch mehr aber die Art, wie er Daniel 11, 45 ein „Apadno bei Nikopolis" fertig brachte. Hier machte er aus „sein Prachtgezelt" das „Gezelt von Apadno" und wußte auch gleich, daß Apadno bei Nikopolis liegt.

Sonach hat die *Autorität* des Hieronymus und Eusebius nicht das Gewicht, welches ihr gern in der

Digitized by Google

Emmausfrage beigelegt wird. Einmal sollte nicht jeder dieser Väter mit sich selbst in indirektem Widerspruch stehen und explicite beide Emmaus an einem Ort der Philisterebene vereinigen, implicite das neutestamentliche in die Nähe von Jerusalem verlegen. — Sodann können beide Autoritäten, auch wenn sie nicht in Widerspruch mit sich selbst ständen, aus andern Gründen keine andere als eine bedingte Glaubwürdigkeit beanspruchen. Ihnen gegenüber kommt Markus (εἰς ἀγρόν), Lukas (24, 33 εὗρον κτλ. und V. 13 60 Stadien) und Johannes (οὔσης ὡσεὶ) unbedingte Glaubwürdigkeit zu. — Es lag also nur das makkabäische Emmaus zu Nikopolis in der Philisterebene; das Lukas'sche lag im Gebirg Juda unfern von Jerusalem.

Von ihm haben Eusebius, Hieronymus, Sozomenus und ihre Zeitgenossen nichts mehr gehört. Seine Name muß also in den ersten Jahrhunderten der christlichen Ära untergegangen sein. So konnte der Name der Stadt Emmaus-Nikopolis in der Niederung alles absorbieren, was sich das Volk vom makkabäischen und Lukas'schen Emmaus erzählte, und die Autorität des Eusebius und Hieronymus diesem Sagengebilde ein historisches Gepräge aufdrücken. Durch Überschätzung der Autorität beider kam es, daß die byzantinische Zeit und die schismatische Orthodoxie blindlings bei der Kombination beider Emmaus und deren Lokalisierung in der Philisterebene blieb. Von der Überschätzung der gleichen Autoritäten kam es, daß die Pilger des Mittelalters, als sie durch den Fingerzeig der Evangelien nach den Höhen des Gebirges Juda übersiedelten, auch das makkabäische Emmaus samt dem Zunamen Nikopolis nachschleppten. Erst Reland

Digitized by Google

(1714) führte den stringenten Beweis, daß Emmaus-Nikopolis nicht ins Gebirg, sondern in die Ebene gehört, und befreite so das Abendland vom Ballast des eusebianischen Irrtums.

Das Lukas'sche Emmaus lag in der Nähe von Jerusalem auf dem Rücken des Gebirges Juda. Das verbürgen uns zur Genüge Markus, Lukas und Johannes gegen Eusebius, Hieronymus, Sozomenus und ihr Gefolge; und die Richtigkeit der Lage und Existenz dieses Emmaus wird durch die Thatsache nicht erschüttert, daß Josephus dasselbe an keiner Stelle erwähnt (cf. Militärkolonie). Wer ohne Josephus an einem Nazareth festhält, kann ohne Josephus auch an einem Emmaus im Gebirg festhalten. Wer im Vertrauen auf Luc. 1, 26; 2, 4, 36, 51 an ein Nazareth in Galiläa glaubt und sich nicht getäuscht sieht, wird auch ohne Enttäuschung an das Emmaus Luc. 24, 13 glauben.

Ob aber die Lage eines Emmaus im Gebirg Juda nicht von vornherein eine Ungereimtheit ist? Es ist dies die Frage nach der Möglichkeit eines solchen Emmaus. Sie wird durch Berufung auf die Geschichte beantwortet. Was historisch ist, ist nicht nur möglich, sondern Thatsache und darum keine Ungereimtheit. Sie gestattet aber auch ein Eingehen auf die Etymologie des Namens Emmaus. So wird ein beachtenswertes Bedenken der Amwâtheoretiker gehoben und zugleich die frühere Behauptung gerechtfertigt, daß Emmaus ein gräzisiertes Hammath (Hamath) sei.

Josephus gibt B. J. 4, 1, 3 und Ant. 18, 2, 3 das חַמַּת Naphtali (Josue 19, 35) durch Ammaus (Emmaus) wieder und bemerkt zugleich, warum der Ort diesen

Digitized by Google

Namen trage. Ant. 18, 2, 3 ſagt er: *θέρμα ... ἔνεστιν ἐν κώμῃ, Ἀμμαοῦς ὄνομα αὐτῇ.* Zugleich iſt er ſich der Grundbedeutung dieſes Emmaus-Hammath noch wohl bewußt. *Ἀμμαοῦς θερμὰ λέγοιτ' ἄν, ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ πηγὴ θερμῶν ὑδάτων*, was Rufin frei überſetzt: Ammaus autem aquae calidae vocantur. Das Stammwort von חָמָה (maſ. Text mit 2 m) iſt חָמַם (Nebenform יָחַם) „heiß ſein." Heute noch klingt die ſemitiſche Wurzel der Therme vor dem Südthor des alten Tiberias nach in dem arabiſchen Namen Hammâm (öff. Bad). Dieſe Wiedergabe des Hammath Joſ. 19, 35 durch Emmaus iſt ein poſitiver Beweis, daß überhaupt aus Hammath (Hamath) Emmaus werden kann und umgekehrt Emmaus auf Hammath (Hamath) zurückgeführt werden darf. Dieſer unbeſtreitbaren Thatſache gegenüber ſchwebt jeder andere etymologiſche Deutungsverſuch des Namens Emmaus in der Luft. Obenan Philo's Zerſchneiden des helleniſtiſchen Wortes in zwei Stücke und moraliſierende Deutung beider zufällig entſtandener Teile, welche ſpäter Hieronymus (Fragm. zu libr. nom. hebraic.) auf Luc. 24, 13 übertrug und hier Cornelius a Lapide in künſtlichem Allegoriſieren weiter ſpann (cf. Emmaus). Illuſion iſt die Zurückführung von Emmaus auf 'am und maus oder moës (Hieronymus beides), Illuſion auch die auf schemesch (Reland), Irſemes (wieder Hieronymus) und Moza (neueſter Einfall). Schon vor Dezennien klagte Sepp, mit ſeinem Moza hinter Jeruſalem „tauben Ohren gepredigt zu haben" (Jer. I, 56; Leben Chriſti III, 654). Die „Taubheit" dauert fort, gerade ſo wie heute niemand hört, wenn der alte J. B. Ott (Joſ. Flav. Werke,

Digitized by Google

Zürich 1736) verkündet, Emmaus sei von hammájim (Wasser) abzuleiten. Und doch war letzterer Ableitungsversuch noch gelungener als der von hammoza, da er weniger gegen die Lautgesetze verstößt.

Indes der Name Emmaus kommt nicht bloß bei Josephus (Jos. 19, 35) von Hammath, sondern nach dem deutlichen Fingerzeig des Josephus auch, wo immer wir diesem Namen begegnen. Das makkabäische Emmaus ist das „Hammath in Juda" (4 Kg. 14, 25), welches die Masoreten minder gut mit einem m schreiben. Und das Lukas'sche Emmaus? Josephus steht Josua 19, 35 nicht vor dem fertigen Namen, wie die großen Rabbinen des Talmud. Er — und sonst niemand — bildet Josua 19, 35 aus sich den Namen Emmaus. Darum kann ihm dessen Entstehung kein Rätsel sein, wie dem Talmud, der seine Unkenntnis durch seine schwankende Schreibweise des Namens verrät (cf. Reland s. Emm.). Wir behaupten also nach einem Analogieschluß, der auf der sichersten Unterlage ruht, wie das Emmaus Naphtalis und das Emmaus der Makkabäer, so ist auch das dritte und letzte Emmaus, welches uns die Geschichte nennt, das Lukas'sche ein früheres Hammath. Jedes Emmaus kommt von Hammath.

Das „Dorf Hammath" im Gebirg Juda, welches Luc. 24, 13 voraussetzt, wird aber im ganzen alten Testament und im Talmud nirgends genannt? — Ebenso wenig Nazareth, Kana und verschiedene andere Orte, deren Existenz uns das neue Testament, Josephus und die 70 (cf. Kulon) verbürgen. — Dessen Existenz

Digitized by Google

wird man von vornherein um so weniger in Abrede stellen, wenn man bedenkt, wie häufig der Name Hammath (Hamath) sonst in der biblischen Geographie vorkommt (2—3mal den Orontes hinunter). Die Schreibweise mit einem m berechtigt dabei zu keinerlei Schlüssen. Latinisiert heißt jedes Hammath, auch das von Jos. 19, 35—Emath (cf. Vulg.). Der Hebräer schrieb bekanntlich nie 2 m; das Dagesch forte aber ist relativ späten Datums.

Zudem hat die Form Hamath einen passenden Sinn. Sie kommt von der Wurzel חָמַם (Nebenf. v. חָמַם) „heiß sein." Bekannt ist das Substantiv חֵמָה (für יַחְמָה) Glut (Jer. 6, 11; Ps. 58, 5, meist Zorn wie Ps. 6, 2). Der Ortsname dazu חַמַּת (4 Mos. 13, 21 u. sonst) bedeutet „eine Stätte der Glut." Mit zwei m muß nachweisbar bloß ein Hammath geschrieben werden, das von Jos. 19, 35. Dieses ist unbedingt von חָמַם „heiß sein" abzuleiten; denn es heißt „die heiße" sc. Quelle (עַיִן) oder „die heißen" (חַמּוֹת) sc. Quellen (עֵינוֹת). So Josua 21, 32. Für die Wissenschaft gibt und gab es im ganzen Westjordanland oder eigentlichen Palästina nur eine Therme, die vor dem Südthor von Tiberias, und darum auch kein anderes biblisches Hammath, das absolut mit zwei m geschrieben werden müßte.

Damit ist zugleich gesagt, daß außer dem Hammath Jos. 19, 35 keines einen „heißen Sprudel" voraussetzt. Darum ist die Forderung eines solchen für das Lukas'sche Emmaus ebenso ungerechtfertigt, wie die für das makkabäische. Ob aber die wirkliche Existenz eines Emmaus nicht wenigstens die Existenz eines Gesund-

Digitized by Google

brunnens voraussetzt? Amwâs hatte nie einen natürlichen Gesundbrunnen. Es hieß aber Hamath (masc. Text)-Emmaus, lange bevor der Auferstandene angeblich durch eine Fußwaschung gewöhnliches Trinkwasser in einen Wunderborn verwandelt haben soll. Es kann deswegen auch vom Lukas'schen Emmaus der Nachweis eines Gesundbrunnens nicht verlangt werden.

Dafür pochen die Amwâsmänner alles Ernstes auf den „Wasserreichtum" von Amwâs, der seinesgleichen nicht habe. Trotzdem es drei Stunden im Umkreis von Jerusalem mit Quellen nicht viel besser bestellt ist als in Jerusalem selber, das Zisternenwasser trinkt, so kann es doch in diesem Rahmen ein und mehr als ein Emmaus gegeben haben. Hat doch das Stammwort von Emmaus mit hammajim (Ott) nichts gemein, während es etymologisch auf „Hitze" und „Glut" hinweist. Dies ist aber entweder die Hitze der sommerlichen Glutsonne oder das Feuer ihrer berüchtigten Kultstätten. Im ersten Fall ist Hammath mit zwei, im letzten Fall mit einem m zu schreiben. Die Beziehung auf die sommerliche Glutsonne (חַמָּה) statt auf deren Kultstätten hat die Analogie anderer Ortsnamen (cf. Bethsemes) für sich und ist also die richtigere.

Zur Zeit, als die Patriarchen und das Volk Israel mit den Kanaanitern in Berührung kam, war der Sonnenkultus in ganz Syrien und Assyrien herrschend. Die Namen Heliopolis-Baalbec, Hamath-Epiphania, Hamath(Höms)-Emesa, Hamath rabba = Antiochia (?) und die Geschichte dieser und anderer Städte Syriens

Digitized by Google

verbürgen uns die Existenz des Sonnenkultus über Syrien hin. Daß die Feuer des Moloch mit dem Einzug der Kinder Israels in Palästina nicht sofort erloschen, beweist das Verbot, daß der Israelite seine Kinder durchs Feuer gehen lasse (Lev. 18, 21; 20, 2, 4), und die bittere Klage der Propheten (Jer. 7, 31; 32, 35; Amos 5, 26), daß diese Gräuel doch geschähen (4 Kg. 23, 10, Topheth).

So verehrte man vor und nach Josua in Palästina, und zwar mit Vorliebe auf trockenen sonnigen Höhen — einmal die Sonne an sich. Daher stammen die teils vom Volk Israel in Kanaan übernommenen oder sonst in der Bibel erwähnten „Sonnenhausen" (Bethsemes) und „Sonnenstädte" (Irsemes u. Heliopolis in Aegypten, Jer. 43, 13). Sodann verehrte man die Sonne in ihrem Verhältnis zur Natur. Beweis sind die vielen Orte mit dem Namen Baal (1 Chron. 4, 33), Baala (Juda, 2 Kg. 6, 2; Jos. 15, 9) und deren Zusammensetzungen, als Baal-Gad (Jos. 11, 17) und Baalath-Beer (Jos. 19, 8). Endlich verehrte man die Sonne wie in ihrer ganzen jährlichen Erscheinung (schemesch), so insbesondere in ihrer sommerlichen Phase als alles Leben gefährdende Glut, als Glutsonne.

Gerade dieser Götze, semitisch meist Baal-Chammân genannt, wollte zu seiner Beschwichtigung die grausesten Brandopfer und wahnsinnigsten Selbstverstümmelungen. Nach ihm sind benannt die Orte Baal-Hamon (Hohesl. 8, 11) und Hammon (Jos. 19, 28 u. 1 Chron. 6, 61?). Diesem Götzen zu Ehren stand das gelobte Land einst voll von Chammanîm (חַמָּנִים; cf.

Digitized by Google

3 Mos. 26, 30; Jes. 17, 8; 27, 9; Ezech. 6, 4, 6). Es waren dies nach den 70 ungenau *βδελύγματα*, *εἴδωλα*, *ξύλινα*, *χειροποίητα* auch *ιεμένη*, nach Raschi richtig Sonnensäulen, die unter ägyptischem Meißel zu Obelisken wurden. Sie standen nicht nur vor dem Einzug der Juden, sondern auch nach demselben, zumal von Salomo bis Josia. Die Juden nannten diesen falschen Gott nicht שֶׁמֶשׁ, sondern חַמָּה oder חַמָּן, d. h. „die glühende" sc. Sonne (cf. Hohesl. 6, 10; Jes. 30, 26 gr. ἥλιος; Hiob 30, 28; Ps. 30, 26 gr. θέρμη). Der Ortsname dazu, חַמָּה (Jos. 19, 35) oder חַמּוֹן (1 Chron. 6, 61), ist das zunächstgelegene Stammwort eines jeden Emmaus, abgesehen von Josua 19, 35 (bei Josephus).

Der Name Har-Heres (Sonnenberg) bestätigt, was keines Beweises bedarf, nämlich daß der Sonnenkult das Gebirge ebenso gut aufsuchte als die Ebene. Die Möglichkeit der Existenz eines Hammath-Emmaus in der Umgebung von Jerusalem besteht sonach. Die Gewißheit gibt uns Luc. 24, 13.

Wo lag aber das vielgesuchte Dorf? So lange im Umkreis von Jerusalem kein Nachklang dieses Namens konstatiert wird, kann diese Frage nicht mit Gewißheit, sondern nur mit größter Wahrscheinlichkeit beantwortet werden. Unter den Orten, die schon genannt wurden, und noch genannt werden, hat Kubêbe den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit.

Einmal lud der abgedachte Felsrücken des heutigen Kubêbe, der von der Wasserscheide im Osten ausgeht, stätig gegen Westen fällt und sich an seinem Endpunkte nochmals zu einer kleinen Kuppe erhebt, ganz besonders

Digitized by Google

ein zur Errichtung von Sonnensäulen und zum Kult des Baal-Chammân. Die schöne Westkuppe ermöglicht den Blick nach dem Mittelmeer und der ganzen vom Meer bespülten Ebene bis hinauf zum Berg Karmel. Sie ist wie geschaffen zum Altar des wahren Gottes und trug sicherlich einmal das Bild des Moloch mit einem der Glutöfen des Fürsten der vom wahren Gott abgekommenen Welt. Die Lage von Kubêbe in der Einsattelung einer geringeren östlichen und größeren westlichen Erhebung hat also alle Voraussetzungen eines kanaanitischen Hammath.

Sodann war das Dorf zu keiner Zeit eine „Stadt", wie Amwâs, auch zu keiner Zeit eine römische Militärkolonie mit befriedigenden Ländereien für Veteranen. Wie heute 150 Araber zu Kubêbe ein kümmerliches Dasein fristen, so mögen einmal 1500 Seelen das Wasser der jetzt verschütteten Zisternen getrunken und dem steinigen Grund der Umgebung das tägliche Brot abgerungen haben. Zur Zeit einer solchen Bevölkerungsziffer führte aber jedenfalls noch die Bergstraße von Joppe nach Jerusalem an Kubêbe vorbei. In Kubêbe selbst ist keine Quelle. Eine solche liegt ¼ Stunde nordwärts im Thale, wie die Kuppe mit der schönen Aussicht ¼ Stunde westwärts.

Von besonderer Bedeutung ist, daß Baurat Schick u. a. mit der Meßrute in der Hand festgestellt hat, Kubêbe liege genau 60 Stadien von Jerusalem entfernt, während Kulonieh, das neben Kubêbe allein Erwähnung verdient, 45 Stadien (Ebers-Guthe) von der hl. Stadt gelegen ist. Die Abgelegenheit des Dorfes weit ab von den großen Pilgerstraßen aus Norden,

Digitized by Google

Osten und Süden mußte der Seelenverfassung der Jünger ganz besonders entsprechen. — Dazu kommt als letztes und wichtigstes Moment eine nahezu tausendjährige Tradition. Handelt es sich doch um eine historische Frage und nicht um die Lösung eines mathematischen Problems. Einer Tradition entbehrt Sepp's Kastel-Kulonieh und erst recht Conder's Khamase im Wadi Fukin.

Die Tradition zu Gunsten Kubêbes läßt sich in den Pilgerschriften rückwärts bis tief in die Zeit des lateinischen Königreichs hinein verfolgen. Weil aber die Pilger bis auf Cotovicus und weiter herab den eusebianischen Irrtum nicht ganz los wurden, entbehrt ihre Sprache oft der wünschenswerten Unzweideutigkeit und Klarheit. Eine unzweideutige Sprache führen die Ruinen und vielsagenden Skulpturen einer großen dreischiffigen Kreuzfahrerkirche östlich vom Kloster der Franziskaner zu Kubêbe.

Die Franziskaner wußten durch die Überlieferung von dieser längst verschütteten Kirche. Als sie nun vor drei Dezennien durch die Französin P. Nicolaï die Mittel erhielten, zu Kubêbe Kirche und Hospiz zu bauen, suchten sie nach den Fundamenten, fanden sie aber nicht. So führten sie den Neubau auf anderer Unterlage auf. Kaum war dieser fertig, als man unfern ostwärts auch auf die Kreuzfahrerkirche kam, diese in ihrer ganzen Länge und Breite bloßlegte, darin Altäre und die Deckplatten dazu, Steine mit allerlei Skulpturen aus der Kreuzfahrerzeit fand. Dies beweist, daß die Überlieferungen, welche die viel geprüfte Custodie zu Jerusalem seit Jahrhunderten hütet, etwas anderes sind

Digitized by Google

als dichtende Sage (vgl. auch St. Anna und den Bethesdateich). — Die Ruinen dieser Kreuzfahrerkirche durchschneiden die Fundamente eines älteren Baues, den man irrig als Haus des Kleophas bezeichnet. Es ist dies das Sanktuarium, welches vor der Kreuzfahrerkirche der biblischen Vorgänge in Emmaus gedachte. Dasselbe berechtigt zu Schlüssen, die noch über die Kreuzfahrerzeit hinaufreichen.

Aus der ganzen Erörterung dürfte sich jedenfalls soviel mit Sicherheit ergeben, daß das Lukas'sche Emmaus ebenso ins Gebirg Juda gehört, wie das makkabäische in die Philisterebene. Im Gebirge aber geht der Pilger am richtigsten mit den Franziskanern nach Kubêbe. Sie — und nur sie — repräsentieren in ihrer seit Jahrhunderten ununterbrochenen Succession eine glaubwürdige Tradition. Möge ihr erhebendes Sanktuarium zu Kubêbe sich einer stets wachsenden Verehrung erfreuen zur größeren Ehre des Auferstandenen und zum Heile der Gläubigen.

Amwâs ist nicht das „evangelische" Emmaus und nicht Irsemes. Es ist aber sicher das makkabäische Emmaus und höchst wahrscheinlich auch die römische Veteranenkolonie, von welcher Josephus B. J. 7, 6, 6 spricht.

Digitized by Google

3.

Hat Nikolaus von Cues seine Ansicht über den Primat geändert?

Von Religionslehrer Dr. **Birck** in Mülheim am Rhein.

Es gilt als ziemlich ausgemacht, daß Nikolaus von Cues seine Ansicht über den Primat im Laufe der Zeit geändert habe und „aus kirchlichem Liberalismus zu einer an kirchlichen Absolutismus anstreifenden Auffassung" übergegangen sei. Er hat deshalb eine verschiedene Beurteilung erfahren, Lob bei den einen und Tadel bei den andern gefunden. Nur ganz vereinzelte Gelehrte gestehen einen Gesinnungswechsel bei ihm nicht zu. Es lohnt sich darum die Ansichten dieses „tiefsinnigsten Denkers seiner Zeit" einer genauern Prüfung zu unterwerfen. Die Schriften des Nikolaus entbehren der durchsichtigen Klarheit. Sein Stil ist, wie er selbst einräumt, wenig gefeilt (incultus) und erschwert das Studium seiner Werke. Daraus erklärt es sich zum Teil, daß die Meinungen über ihn auseinander gehen.

Er hat seine Ansicht über den Primat zuerst und eingehend in seinem Buche de concordantia catholica

Digitized by Google

niedergelegt [1]). Dieses Buch ist während der Anwesenheit des Kaisers Sigmund in Basel (Oktober 1433 bis Mai 1434), deren er öfters gedenkt, und vor der Beilegung des Streites zwischen Papst Eugen IV und dem Basler Konzil (15. Dezember 1433), den er als noch andauernd bezeichnet, veröffentlicht worden. Die Abfassung fällt demnach in eine Zeit, wo man in Basel wegen der Schwierigkeiten, die Eugen IV dem Konzil bereitete, in einer dem Papste keineswegs freundlichen Stimmung sich befand. Möglich, ja wahrscheinlich ist es, daß diese Stimmung, die auch in dem Kreise des Kardinals Giuliano Cesarini, des von Nikolaus hochverehrten und ihm enge befreundeten Konzilspräsidenten, vorherrschte, den Verfasser erfüllt und ihm bisweilen die Feder geführt hat.

Nikolaus ist sich wohl bewußt, daß er von den herkömmlichen Anschauungen abweicht. „Meine Ansicht wird vielleicht als etwas Neues manchen erscheinen, die in Schriften der Päpste gelesen haben, daß die Fülle der Macht im Papste sei und daß alle andern zur Teilnahme an der Sorge berufen seien, daß der Papst über Alle richte und über ihn niemand" II, 13. Er geht davon aus, daß Petrus kein Vorrecht vor den übrigen Aposteln gehabt hat. Ihm, so bemerkt er, ist nichts gesagt, was nicht auch den übrigen gesagt wäre. Daher sagen wir mit Recht, daß alle Apostel an Macht dem Petrus gleich seien. Ideo recte dicimus omnes apostolos in potestate cum Petro aequales II, 13. Nur *den* Vorzug hat er vor den andern gehabt, daß er als der Ältere (senior) zuerst die kirchliche Gewalt, die Binde- und Lösegewalt,

1) Nicolai Cusani opera ed. Paris III. Bei der Übersetzung bin ich meistens Dux und Scharpff gefolgt.

Digitized by Google

empfangen hat, dadurch zum Vertreter der Kirche gemacht und auf den Wunsch der Apostel (volentibus apostolis) zum Größern in der Verwaltung bestellt worden ist II, 13. Dieser Vorrang war kein Vorrang über die Kirche, sondern in der Kirche. Wiewohl deshalb Petrus der Mund oder das Haupt der Apostel und der Kirche war und in ihrem Namen Vorschläge machte und Antworten erteilte, so stand er doch nichtsdestoweniger als ein Glied unter ihr. Illa Petri maioritas non fuit maioritas supra, sed infra ecclesiam. Unde licet os sive caput esset apostolorum ac ecclesiae et eius nomine proponeret — et responderet —, tamen nihilominus tanquam membrum subfuit II, 34.

Nachfolger Petri, so fährt er fort, ist nicht etwa bloß der Papst, sondern jeder Bischof: licet romanus pontifex principaliter successor sit sancti Petri, tamen non possumus negare omnes episcopos esse eiusdem successores . . . . Sicut principatus Petri a legatione Christi dependebat, ita et omnium episcoporum II, 13. Alle Bischöfe besitzen dieselbe Macht und dieselbe Würde; vielleicht stehen ihnen die Presbyter in der Gewalt gleich, wenn auch nicht in der Ausübung derselben: patet omnes episcopos et forte etiam presbyteros aequalis potestatis esse quoad iurisdictionem, licet non executionis; quod quidem exercitium executivum sub certis positivis terminis clauditur et restringitur propter melius II, 13. Omnes episcopi unius sunt potestatis, et dignitates quae supra sunt, scilicet archiepiscopalis patriarchalis et papalis, sunt administrationis II, 13. Die hierarchische Abstufung, die zur Erhaltung der Einheit notwendig ist, beruht auf positivem Rechte, erfolgte

Digitized by Google

aber auf göttliche Eingebung hin: administratio necessario partim erit de iure positivo quoad gradus maioritatis et minoritatis. Quod enim dioeceses sunt distinctae et unus episcopus super presbyteros ad unitatem conservandam constitutus, hoc est de positivo iure, Deo tamen inspirante II, 13. Dabei ist die politische Bedeutung der Orte maßgebend: quisque praesidens gradum praesidentiae sortitur secundum locum cui praesidet et eius loci leges vel privilegia I, 15.

Der Papst ist vorzugsweise (principaliter) ein Nachfolger Petri. Seine höhere Würde gründet sich auf Dekrete der Apostel und ihrer Nachfolger: licet legatur in pluribus locis potestatem Romani pontificis a Christo esse, tamen in plerisque locis habetur, quod primatia Romanae ecclesiae super omnes ecclesias est ex decretis apostolorum et eorum successorum II, 17; sie beruht auf Bestimmungen der Menschen und Kanonen der Kirche: primitivitas illa, qua Romanus pontifex primas est omnium ecclesiarum, partim etiam ab hominibus et canonibus est II, 17. Concludendum existimo, Romanam sedem ob saeculi dignitatem et divinum privilegium et in augmentum fidei, ut pax servaretur, et ob tot experimenta sanctorum praesulum, quorum successive plus quam triginta propter fidem martyrio coronabantur, per conciliorum statuta primatum merito possidere I, 16. Indes stellt Nikolaus nicht in Abrede, daß die göttliche Vollmacht zur Verleihung der Autorität als Bestätigung noch hinzukommt, so daß die Gewalt des Papstes sich aus göttlichem Privilegium und aus Wahl gestaltet: non nego tamen divinam potestatem concurrere auctorizantem et confirmantem .... Ex quibus

Digitized by Google

patet iurisdictionem in Romano pontifice ita constitui ex divino privilegio et electione II, 13. In hoc resedi, quod licet secundum plura sanctorum scripta potestas Romani pontificis a deo sit, et secundum alia ab homine et conciliis universalibus, tamen videtur in veritate medium concordantiae per scripturas investigabile ad hoc demum tendere, quod ipsius pontificis Romani potestas quoad considerationem praeeminentiae, prioratus et principatus sit a deo per medium hominis et conciliorum, scilicet mediante consensu electivo II, 34. Hierzu bemerkt Schwab mit vollem Recht: „Das göttliche Privilegium für den Primat ist nichts anderes, als die göttliche Eingebung, auf welche hin die Kirche zu dieser Institution schreitet oder die göttliche Autorität überhaupt, die nach Röm. 13, 1 von jeder Obrigkeit untrennbar ist. Eine Wesensdifferenz des Primates von den übrigen Organen der kirchlichen Gewalt ist durch dieses göttliche Privilegium nicht gegeben“ [1]). Dazu kommt, daß Nikolaus überhaupt jede Macht, die durch gemeinsame Übereinstimmung von den Untergebenen aufgerichtet wird, für eine göttliche hält III, 4.

Die päpstliche Würde ist nach göttlicher Fügung (divino nutu) an den Bischofsstuhl in Rom geknüpft, damit da, wo vorher das Haupt des Aberglaubens war, nun das Haupt der Heiligkeit sei I, 15; aber sie ist doch nicht untrennbar damit verbunden. Wenn auch der römische Bischof als Nachfolger auf dem Stuhle Petri oder wegen des Vorrangs der Stadt als Primas verehrt wird, so ist er doch nicht ohne weiteres der Vorsteher aller andern, ihr Oberhaupt oder Richter, wenn nicht

1) Schwab, Johannes Gerson (Würzburg 1858), S. 745.

Digitized by Google

vorher die, welche die Stelle aller andern vertreten, ihn wählen und dadurch ihre Zustimmung ausdrücken. Wenn daher etwa der Erzbischof von Trier von der versammelten Kirche zu ihrem Vorsteher oder Haupte gewählt würde, so wäre dieser eher und mehr der Nachfolger Petri im Prinzipate als der römische Bischof II, 34.

Aus diesen Vordersätzen läßt sich leicht entnehmen, wie Nikolaus die Stellung des Papstes zu einem allgemeinen Konzile auffaßt und die damalige „Tagesfrage, die für schwierig gehalten wird" (II, 17), löst. Wer hätte, schreibt er in seinem Vorwort, vor wenigen Jahren ohne Rüge sagen dürfen, was wir jetzt verwirklicht sehen zur Kundgebung der hohen Machtvollkommenheit (eminentissimam potestatem) allgemeiner Konzile, welche so lange nicht ohne den größten Nachteil für das öffentliche Wohl und den wahren Glauben geschlummert hat. Unter einem allgemeinen Konzile versteht er ein solches, welches vom Papste oder dessen Legat mit allen Bischöfen gehalten wird (II, 1). Demnach müßten eigentlich alle fünf Patriarchate vertreten sein (II, 3), aber weil leider heutzutage die ganze Kirche zu dem römischen Patriarchate herabgesunken ist, so ist ein Konzil dieses römischen Patriarchats und ein Konzil der allgemeinen Kirche eins und dasselbe (II, 7). Ohne den Papst, den obersten Heerführer der streitenden Kirche und ersten im Episkopate des Glaubens, kann im gewöhnlichen Verlaufe (regulariter) ein solches nicht zu stande kommen (II, 2). Ihm steht die Berufung desselben, ihm auch der Vorsitz auf demselben zu. Wenn er aber trotz langen Wartens dasselbe nicht beschickte oder nicht käme oder überhaupt nicht kommen wollte, so muß das versammelte

Digitized by Google

Konzil für seine Bedürfnisse und das Wohl der Kirche Sorge treffen (II, 2). Die Autorität eines Konzils hängt nicht derart vom Papste ab, daß es ohne seine Berufung gar kein Konzil gäbe; denn dann stände es um alle acht allgemeinen Konzile nicht sicher, da sie durch die Kaiser berufen worden sind und die Päpste gleichwie die anderen Patriarchen nur die Aufforderung erhalten haben, zu kommen oder Legaten zu schicken. Die Befugnis, ein Konzil zu versammeln, wem immer dieselbe von einem Konzile mag eingeräumt worden sein, schwindet (cessat), sobald das Konzil wie immer versammelt ist. Aber solange dies nicht der Fall ist, hat der vom Konzile Bevollmächtigte die Gewalt, das Konzil zu der ihm passend erscheinenden Zeit zu versammeln; ist die Versammlung berufen, so ist sein Auftrag erfüllt. Würden aber mehrere, ohne von dem Bevollmächtigten berufen zu sein, zusammenkommen und dazu noch den Bevollmächtigten verachten oder nicht zulassen oder nicht einladen, so wäre ein solches Konzil unvollständig. Aber wenn die Notwendigkeit eines Konzils dem Bevollmächtigten ans Herz gelegt würde und dieser trotzdem das Konzil nicht versammelte, auch nicht mit andern zur Abhilfe in den vorliegenden Notständen zusammenkäme: wer würde es bezweifeln, daß das Konzil, wenn anders es in gesetzlicher Weise gehalten würde, für die gefährdete Kirche sorgen könne? Denn die Not kennt kein Gebot und setzt sich über alle Vorschriften des positiven Rechts hinweg, um der Kirche Gottes Hilfe zu bringen II, 25.

Sitz und Stimme hatten vielleicht immer (forte semper) von Rechtswegen die Bischöfe. Aber bei Glaubensentscheidungen wäre es höchst auffällig (mirandum

Digitized by Google

satis), warum nicht solche, die nicht Bischöfe sind, zum Beraten sowie zum Beschließen und Unterschreiben zugelassen werden sollten, wofern sie fähig und einsichtsvoll sind. Bei andern Angelegenheiten, bei denen nicht Einstimmigkeit, sondern nur Stimmenmehrheit notwendig ist, muß auf Auszeichnung, Einsicht und Ansehen Rücksicht genommen werden, damit nicht die Thoren durch ihre Anzahl die Verständigen überstimmen. Deshalb dürfen weder Laien noch ohne Unterschied Kleriker zugelassen werden, aber das Gutachten ausgezeichneter und einsichtsvoller Geistlichen ist nicht zu verachten, da es nichts verschlägt, woher das allgemeine Beste kommt, wenn es nur gefunden wird II, 16. Die Verhandlungen eines Konzils müssen öffentlich, dürfen nicht geheim geführt werden, und jedem muß volle Redefreiheit gestattet werden II, 3. Wo diese Bedingungen fehlen, verdient eine Versammlung nicht den Namen eines Konzils II, 5. Als bindende Beschlüsse läßt Nikolaus nur diejenigen gelten, welche einstimmig gefaßt sind. Wenn etwas einträchtig (concordanti sententia) beschlossen worden ist, so kann man es für eine Eingebung des heiligen Geistes und eine unfehlbare Entscheidung Christi halten, der in Mitte der in seinem Namen Versammelten zugegen ist II, 3; denn es ist nicht etwas Menschliches, daß Menschen verschiedener Art, an einem und demselben Orte versammelt, bei vollkommener Redefreiheit einstimmig urteilen; vielmehr ist solches Gottes Werk II, 4. Die Übereinstimmung ist das Fundament der Beschlüsse; wo Verschiedenheit der Meinungen herrscht, da ist kein Konzil II, 9. Das Ansehen der Beschlüsse hängt nicht von der Autorität des Papstes ab, zu dem etwa der Rat des

Digitized by Google

Konzils nur hinzukäme, sondern von der gemeinsamen Uebereinstimmung aller II, 8. Gegen diesen Satz kann keine Vorschrift oder Gewohnheit etwas vermögen, so wenig als gegen das göttliche oder natürliche Recht, von dem derselbe abhängt II, 12. Nikolaus fordert auch zur verbindlichen Kraft wenn nicht die ausdrückliche so doch die stillschweigende Zustimmung der nicht auf dem Konzile Anwesenden, wie sie sich in der Annahme und Befolgung der Beschlüsse kund giebt II, 9.

Für ihn unterliegt es nicht dem geringsten Zweifel, daß ein allgemeines Konzil über dem Papste steht: an universale concilium proprie captum, scilicet quod universam catholicam ecclesiam repraesentat, sit supra patriarchas et Romanum pontificem credo dubium esse non debere II, 17. Als Folgerung daraus ergiebt sich, daß ein Konzil den Papst auch in anderen Fällen als dem der Häresie absetzen kann. Denn da die päpstliche Würde dem Träger derselben auf dessen eigenes Urteil hin, indem er sich für untauglich hält, genommen werden kann, und das Urteil des Konzils doch von größerem Werte und weniger dem Irrtum unterworfen ist, als das des Papstes allein, so ist klar, daß wie der Papst aus gesetzlichem Grunde (ex causa legitima) von der Verwaltung zurücktreten kann, so auch die Untergebenen auf einem allgemeinen Konzile aus denselben Gründen ihm den Gehorsam aufkündigen können, wenn er zum Schaden regiert II, 18. Es könnte nur darüber ein Zweifel entstehen, ob ein Konzil die Ausübung der Gewalt dem wahren und einzigen Papste auf eine bestimmte Zeit oder nach Belieben entziehen könne, nicht als ob das Konzil dazu unvermögend wäre, sondern

Digitized by Google

wegen des Widerspruchs in der Sache selbst. Denn da die päpstliche Würde nur in der freien Regierungsgewalt besteht, so scheint sie aufgehoben, wenn diese genommen ist. Aber weil auf dem Konzil zu Konstanz und dem gegenwärtigen zu Basel einzelne Dekrete gegen den Papst bei Strafe der Suspension erlassen worden sind, so kann man die Möglichkeit einer Suspension nicht bezweifeln II, 18. Der Papst ist an die Beschlüsse eines Konzils gebunden, darf aber in einem einzelnen Falle von ihnen entbinden, wenn es für die Erbauung der Kirche nützlich oder notwendig ist II, 20. Im übrigen muß gerade er die Beschlüsse am meisten beobachten II, 20. Nikolaus nimmt bei dieser Gelegenheit Bezug auf die Verwickelungen Eugens IV mit dem Basler Konzile. Auf Grund der Beschlüsse der Konzile von Konstanz und Siena, schreibt er, bilden die zu Basel Versammelten in Wahrheit ein Konzil. Der Papst bestreitet es, weil er ein Konzil nicht will. Wer ist so thöricht, die Ansicht der Konzile für falsch, dagegen den Willen des Papstes Eugen für recht zu halten? Wenn der heilige Geist jetzt zu Basel in den Beschlüssen wirken will, wie kann da der Papst Eugen sagen, das sei wahr, was *er* wolle, und nichts anderes? Gleich als ob das Wirken des hl. Geistes in der Gewalt des Papstes liege, so daß jener nur wirkt, wenn dieser es will II, 20.

Wenn Nikolaus von „dem apostolischen Stuhle" und „der römischen Kirche" spricht, so verbindet er mit diesen Ausdrücken andere als die jetzt herkömmlichen Begriffe. Unter „dem apostolischen Stuhle" versteht er gewöhnlich alle bischöflichen Stühle, die von dem römischen ausgegangen und mit ihm wie Töchter verbunden

Digitized by Google

ſind: maximum est istud, quod menti tenendum esse censeo, quia haec est certa regula et secura firmitas, quod sedes, quae originem receperunt a sede Romana, cum qua tanquam filiae uniuntur, una sedes sive cathedra censentur I, 14. Bisweilen begreift er aber darunter eine römiſche Synode: ecce duo notanda: sedem apostolicam pro tota synodo Romana capi, et quod profitens Romanam sedem errare non posse intelligere velit per sedem totam synodum II, 7. Der Papſt iſt ihm nur der Mund des apoſtoliſchen Stuhles, nicht aber dieſer ſelbſt: omnia illa iura, quae loquuntur de statutis apostolicae sedis, puto intelligi debere de statutis synodicis ipsius sedis . . . . aut saltem de ipsa sede, quae non capitur pro papa tantum, sed pro cardinalibus etiam hodie legatione totius Romanae ecclesiae et etiam universalis fungentibus; cuius quidem sedis papa os dicitur, quoniam per papam ipsa sedes loquitur II, 11. Ecce quomodo de antiquo . . . . papa sedis apostolicae os tantum fuit II, 21. „Römiſche Kirche“ nennt er bald das römiſche Patriarchat, das „faſt ganz Europa und einen großen Teil Afrikas umfaßt“ (II, 7), bald ein Konzil desſelben. Die römiſche Kirche d. h. ein römiſches Patriarchalkonzil, ſo lehrt er, beſitzt das ausgezeichnete Privilegium, daß ſie nie im Glauben geirrt hat und nicht irren wird II, 7. Wie der Papſt den Prinzipat im Glauben hat und Richter des Glaubens iſt, ſo hat auch ſein Konzil im Glauben den Prinzipat unter allen Patriarchalkonzilen. Daher iſt ſeine und ſeines Konzils Glaubensentſcheidung die ſicherſte unter allen Entſcheidungen von Partikular-Verſammlungen; doch iſt das Urteil einer allgemeinen Verſammlung der

Digitized by Google

ganzen Kirche noch untrüglicher und sicherer II, 7. Heutzutage ist leider das Konzil der allgemeinen Kirche und das Patriarchalkonzil des römischen Stuhles eins und dasselbe, da die ganze Kirche auf jenes eine Patriarchat beschränkt ist. Wie aber das Urteil der römischen Kirche immer im wahren Glauben beharrt hat, so wird sich jetzt das Wort Christi um so mehr bestätigen, daß die Pforten der Unterwelt nichts gegen seine Kirche vermögen II, 7. Wenn man sagt, fügt er noch hinzu, die römische Kirche könne nicht irren, so ist dies wahr, wofern es von der ganzen allgemeinen Kirche verstanden wird; es ist auch wahr von der römischen Patriarchalkirche, dann von der römischen Metropolitan- und Episkopalkirche. Aber wahr ist es nur in bestimmten Abstufungen, denn die erste (allgemeine) ist, war und wird allzeit sein unfehlbar. Die zweite ist heutzutage unfehlbar in der Beziehung, daß die allgemeine Kirche fast ganz unter das römische Patriarchat gebracht worden ist. In Anbetracht der übrigen Patriarchalsitze ist allerdings der Glaube sicherer und mehr gewährleistet unter dem römischen Patriarchat; gleichwohl aber trägt die allgemeine Kirche in sich eine größere Festigkeit durch die Verheißung Christi. In einem höhern Grade ist in Glaubenssachen der Archiepiskopalsitz der Stadt Rom der Fallibilität unterworfen und noch mehr der Episkopalsitz; gleichwohl hat von Anbeginn des Glaubens die römische Patriarchalkirche unter den übrigen Patriarchalkirchen und die römische Episkopalkirche unter allen übrigen Episkopalkirchen noch am meisten Sicherheit und am wenigsten Fallibilität gehabt, und so wird es bleiben bis zum letzten Tage I, 17. Mitunter erweckt

Digitized by Google

es den Anschein, als ob Nikolaus den Glaubensentscheidungen allgemeiner Konzile nicht unbedingt Unfehlbarkeit zuerkenne, sondern dieselben noch abhängig mache von der Zustimmung der Gläubigen. So schreibt er z. B.: da die allgemeine katholische Kirche untrüglich durch Christi Beistand geleitet wird, so folgt daraus mit Notwendigkeit, daß eine Heilswahrheit, in der alle Christen übereinstimmen (concurrente omnium Christianorum consensu), christlich, zuverlässig und wahr ist. Ein allgemeines Konzil aber, das eine solche Wahrheit mit Zustimmung und im Auftrage aller Gläubigen (consensu et legatione omnium fidelium) verkündigt, stellt dieselbe notwendigerweise infolge des Beistandes Christi und der Eingebung des hl. Geistes als wahre und untrügliche Lehre vor. Denn nichts kann eine Heilswahrheit sein außer durch Christus. Ein allgemeines Konzil, welches ordnungs- und gesetzmäßig berufen, aus allen Berufenen zusammengesetzt, in größter Freiheit abgehalten und richtig geschlossen worden ist, hat in seinen Entscheidungen über Heilsfragen, die es mit Einstimmung aller (cum omnium consensu) gefällt hat, noch niemals geirrt, weil es die ganze katholische Kirche vertritt und der Übereinstimmung aller Gläubigen (propter omnium fidelium consensum) durch Abgesandte und Obere vergewissert worden ist II, 34.

Nikolaus bedient sich öfters der Wendung, die sämtlichen Bischöfe bildeten wie einen Episkopat so auch eine Cathedra und zwar die Cathedra Petri: Sicut episcopatus unus, ita una cathedra I, 6. Est itaque verum unam esse cathedram Petri, quoniam cathedra principatum regitivum significat in ecclesia. Et sicut

Digitized by Google

in ipsa cathedra Petri tres primi patriarchae leguntur sedisse, scilicet Romanus Alexandrinus et Antiochenus, ita et cum illis omnes subiecti episcopi . . . . In una Petri cathedra sedent tres episcopi principes, quorum summus est Romanus. Et sicut omnes episcopi ad has sedes tempore Niceni concilii et ante coniungebantur et post illa tempora omnes episcopi ab illis post hoc egressi sunt, sic est omnium episcoporum unus episcopatus, una cathedra I, 14. In seiner Sprache bezeichnet demnach die „Cathedra Petri" nicht das Lehramt des Papstes, sondern das der gesamten Kirche. Dies muß man berücksichtigen, wenn man nicht, wie manche Erklärer, seine Äußerung mißverstehen will, daß wer dieser einen Cathedra nicht anhänge, außerhalb der Kirche stehe.

In dem Vorstehenden sind die Hauptsätze der concordantia catholica, soweit sie hier in Betracht kommen, ziemlich ausführlich mitgeteilt. Es läßt sich nicht leugnen, daß Nikolaus hier Grundsätze äußert, die „das Papsttum in seinen innersten Grundlagen bedrohen" [1]). Er meint zwar, er ehre in richtiger Weise den Papst, wenn er den Satz verteidige, daß derselbe nicht Universalbischof, sondern der erste über andere sei, und wenn er die Kraft der hl. Konzile nicht in dem Papste, sondern in der Übereinstimmung aller begründet finde, da er ja die Wahrheit verteidige und jedem die ihm gebührende Ehre gebe II, 13. Aber in Wirklichkeit setzt er das Papsttum herab, indem er den göttlichen Ursprung desselben leugnet und in ihm nicht eine von Christus, sondern eine von der Kirche getroffene Einrichtung er-

1) Gieseler, Kirchengeschichte II. 4. Abthl. S. 61. 62.

Digitized by Google

blickt, die wie die ganze hierarchische Abstufung zur Erhaltung der Einheit und zu einer geordneten Regierung erforderlich sei.

Dieselbe Ansicht kehrt in seinem Traktate de auctoritate praesidendi in concilio generali wieder [1]). Diese Schrift hat er höchst wahrscheinlich im Februar 1434 verfaßt, als er gegen die Forderung der päpstlichen Gesandten, zum Vorsitz auf dem Konzile zugelassen zu werden, als Redner auftrat. Hier heißt es: alle Würden vom Episkopat bis zum Papsttum einschließlich sind von Christus vermittelst der Kirche zur Verhütung eines Schisma eingeführt; sie gehören nicht zum Wesen der Kirche, sondern nur zu ihrem Wohl; das Priestertum dagegen ist wesentlich nötig: unde ex hoc habemus administrationes et dignitates ab episcopatu ad papatum inclusive a Christo mediante ecclesia ordinatas propter vitare schisma, et non sunt de essentia, sed de bene esse ecclesiae. Sacerdotium autem est de essentia. Et quod accidentaliter sunt administratoriae dignitates in ecclesia, tunc ad radicem potestatis sacerdotalis ligandi et solvendi in se nihil conferunt, quod in illa omnes sunt aequales (p. 478). Er fügt hinzu: der Papst ist ein Glied der Kirche, allerdings das höchste in der Verwaltung, aber er unterliegt als solches einem allgemeinen Konzile und dessen Urteil (p. 480). Kein Wunder, daß er aus diesen Vordersätzen die Folgerungen zieht: der Papst dürfe weder nach göttlichem noch nach menschlichem Rechte in eigener Machtvollkommenheit auf einem allgemeinen Konzile den Vorsitz führen, noch könne

1) Abgedruckt bei Düx, der deutsche Kardinal Nicolaus von Cusa (Regensburg 1847) I, 475—491.

Digitized by Google

er es, nicht nach göttlichem Rechte, weil er dem hl. Geiste, dem eigentlichen Vorsitzenden des Konzils, ein Unrecht zufügte, wenn er im Widerspruch zu dem Konzile aus eigener Macht oder eigenem Willen etwas festsetzte oder einer Entscheidung des Konzils nicht beistimmte; nicht nach menschlichem Rechte, da er durch ein Konzil gerichtet werden könne und niemand bei demselben Forum Richter und Angeklagter zugleich sein dürfe. Indes sei es dem göttlichen und menschlichen Rechte gemäß, wenn er den Ehrenvorsitz inne habe (p. 490, 491).

Nikolaus hatte bei Zeiten das Konzil aufgefordert, ohne Leidenschaft mit größter Schonung gegen den Papst zu verfahren, seine Unterordung unter den römischen Patriarchen nicht zu vergessen und alles friedlich in vollkommener Eintracht mit gebührender Hochachtung zum Wachstum in Glauben und Gottesverehrung und zum allgemeinen Wohl der katholischen Kirche zu leiten (de concord. cath. II, 20.) Sein guter Rat wurde wenig beachtet. Die Mehrheit trieb es bei den Verhandlungen mit den Griechen zu einem förmlichen Bruch mit dem päpstlichen Stuhle. Da verließ er am 20. Mai 1437 Basel und ging als Gesandter der Minderheit zunächst nach Bologna an den päpstlichen Hof und von da nach Konstantinopel. Die Gründe, die ihn veranlaßten, sich von dem Rumpfkonzil zu trennen, hat er später am 21. Juni 1442 auf dem Reichstag zu Frankfurt, wo er als päpstlicher Legat erschien, ausführlich entwickelt [1]). Er macht den Amadisten — so nennt er

1) Ad concordata nationis germanicae (Francofurti 1777): summa dictorum Nicolai de Cusa Francfordiae a. 1442 Junii

Digitized by Google

die in Basel zurückgebliebene Partei — die Wahl Avignons und ihr Vorgehen gegen Eugen IV zum bittersten Vorwurf. Sie hätten es mit Hilfe vieler untergeordneten und zur Behandlung synodaler Angelegenheiten gänzlich ungeeigneten Personen (de personis infimis et ad res synodicas tractandas ineptissimis p. 16), die eigens herbeigerufen worden, gegen den Wunsch der Griechen und unter dem Widerspruch der Präsidenten durchgesetzt, daß man mit Avignon wegen eines dort mit den Griechen abzuhaltenden Konzils in Verhandlung getreten sei. Da nun Avignon innerhalb des festgesetzten Termins weder die gewünschte Erklärung abgegeben, noch die geforderte Geldsumme gezahlt habe, so seien die Präsidenten ganz im Rechte gewesen, auf eine Neuwahl zu drängen, und hätten auch für die von ihnen vorgeschlagenen, dem Papste und den Griechen genehmen Orte in drei von den vier Deputationen Anklang gefunden. Gleichwohl hätten die Amadisten gegen alles Recht in der Generalversammlung die Wahl Avignons verkündigt, hätten aber damit kein Glück gehabt; denn die Griechen hätten trotz aller Bemühungen, sie nach Avignon hinüberzulocken, doch Ferrara vorgezogen. „Wie kann in Abrede gestellt werden, daß das Konzil von Ferrara ein ökumenisches gewesen ist, da alle nach der Bestimmung der 19. Sitzung (von Basel) erforderlichen Personen dort zusammengekommen sind in der Absicht, ein Konzil zu halten? Denn wenn der Papst, die Patriarchen und die übrigen Bischöfe entweder in Person oder durch Stellvertreter in Ferrara zu einem allgemeinen

21 cum duobus diebus sequentibus contra olim Panormitanum et defensores scismatis Basileae facti III 10—70.

Digitized by Google

Konzile sich versammelten, war da nicht alles vorhanden, was zur Abhaltung eines Konzils notwendig ist? Dies zu bestreiten, wäre frivol. Denn zum Wesen eines Konzils gehört es nicht, daß es an diesem oder jenem Orte sei, sondern daß die notwendigen Personen mit der Absicht, ein Konzil abzuhalten, zugegen sind und konzilgemäß verhandeln, wie dies zu Ferrara geschehen ist." (p. 33). Die Amadisten hätten ferner, so fährt Nikolaus fort, unaufhaltsam sich in den Abgrund der Schlechtigkeit stürzend aus Neid über das erlangte Gut kirchlicher Einheit unter dem Widerspruch aller Nationen und Prälaten ein grauenvolles Schisma veranlaßt, den Papst abzusetzen versucht und dadurch der ganzen Christenheit ein Ärgernis bereitet (p. 23). Dies Verfahren sei gegen alles Recht; denn der Papst könne nur von einem allgemeinen Konzile gerichtet werden, das Basler Konzil sei aber, und zwar erst recht nach der Vereinigung mit den Griechen kein allgemeines, die ganze Kirche vertretendes Konzil. „Denn wenn die Präsidenten, die Kardinäle und andere Männer von höchster und wesentlicher Bedeutung, die für die Abhaltung des Konzils notwendig waren, die es gründeten und lenkten, zur Abhaltung eines allgemeinen Konzils Basel verlassen haben, während die Griechen bereits den letzten Hafen erreicht hatten: wer wollte behaupten, das Basler Konzil sei auch dann noch nicht aufgelöst worden? Daß die Stadt Basel blieb und daß einige Prälaten in ihr blieben, das macht nichts zur Sache. Denn auch ohne den erstgewählten Ort Basel und ohne alle jene Personen, die daselbst zurückblieben, konnte das Konzil zu Ferrara immer Konzil sein; denn es blieb nichts zum

Digitized by Google

Konzil wesentlich Erforderliches in Basel zurück" (p. 34.) Übrigens hätten die Amadisten von jeglichem Verfahren gegen den Papst auch um deswillen ablassen sollen, weil es gar nicht allgemein feststehe, daß ein Konzil in anderen Fällen als dem der Häresie über einen unzweifelhaften Papst richten könne, vielmehr manche sehr angesehene (gravissimi p. 49) Theologen bestritten dieses Recht, andere räumten es wohl ein, aber nur unter der Voraussetzung, daß dadurch ein größerer Nutzen erzielt und jedes Schisma verhütet werde. Außerdem sei aus formellen Gründen die Verurteilung des Papstes ungültig, einmal weil das Konzil von Basel gar nicht eigens zu dem Zwecke berufen sei, um über den Papst zu richten, wie dies in einem solchen Falle geschehen müsse, und sodann, weil die erforderliche Zahl von Prälaten, nämlich zwölf Bischöfe, nicht anwesend gewesen sei und die Anwesenden gar nicht im Auftrag der Kirche gehandelt hätten, da ja die höhern Prälaten, die Könige von Frankreich, Castilien, Aragonien, die Kurfürsten, der Herzog von Mailand und viele andere heftigen Widerspruch erhoben hätten. Die Amadisten, so bemerkt Nikolaus weiter, hätten selbst die Unstatthaftigkeit ihres Verfahrens herausgefühlt, deshalb um ihre Klage besser zu begründen, gegen den Papst die Beschuldigung der Häresie vorgebracht und als Anhaltspunkt dessen Verlegung des Konzils von Basel geltend gemacht. „Eine solche Anklage sollten auch die Dümmsten (paucissimi sensus homines p. 60) nicht vorbringen. Gesetzt, der Papst hätte etwas Unerlaubtes gethan: wie kann man da aus der Sünde einer Handlung auf Häresie im Glauben schließen? Wenn jeder, der eine Vorschrift

Digitized by Google

übertritt, der Häresie beschuldigt werden muß, als ob er über die Macht des die Vorschrift Erlassenden schlecht denke, so ist jegliche Todsünde zugleich Häresie. Damit die Schmähsucht der Amadisten recht ans Tageslicht komme, muß man beachten, wie sie dem Papste verläumderisch nachgeredet haben, er glaube die Konzile nach Willkür verlegen und auflösen zu können. Der Papst hat niemals eine derartige Ansicht geäußert, aber anderseits bezweifelt er nicht, daß er dies aus vernünftigen Gründen ungeachtet der Dekrete von Konstanz thun dürfe. Wenn das Oberhaupt der Kirche die Macht nicht hätte, schlechten Konzilen aus gerechten und guten Gründen entgegenzutreten, so gäbe es in der Kirche keinen Prinzipat, der mit der erforderlichen Gewalt zur Erbauung ausgerüstet wäre, und für die Kirche wäre schlecht gesorgt. Die Amadisten machen sich selbst der Häresie schuldig, wenn sie diese Gewalt des Papstes bestreiten. Daß die Gründe zur Verlegung vernünftig gewesen sind, hat der Erfolg gelehrt. Wir können nicht leugnen, daß die Verlegung für die Erhaltung der Autorität der Konzile nötig gewesen. Denn wäre die Verlegung dem Basler Schisma nicht vorausgegangen, so konnte die Welt sagen: Das Konzil hat ein Schisma gemacht. Wer würde dann noch die Konzile verehren? Die Amadisten bedenken nicht, daß die Auflösung eines Konzils in Bezug auf das Oberhaupt, auf dessen Befehl hin die Versammlung zu Stande gekommen ist, doch eigentlich nichts anderes ist als der Widerruf dieses Befehles und die Erlaubnis, heimzukehren. Wie kann da nun der Papst eines grauenvollen Verbrechens bezichtigt werden, wenn er den Prälaten freie Heimkehr gestattet? Die Amadisten

Digitized by Google

behaupten, der Papst denke geringschätzend von der Autorität der Konzile. Keineswegs: in keiner Bulle verwirft er die Autorität der Konzile oder die Dekrete von Konstanz" (p. 61—64).

Zum Schlusse tadelt Nikolaus die ungesetzliche Wahl Amadeos, eines ganz unpassenden Mannes, zum Gegenpapste, von dem der ganze christliche Erdkreis mit Abscheu sich wegwende (p. 65).

Alle diese Ausführungen, die drei Tage währten, berechtigen nicht dazu, einen Wechsel in den Ansichten des Nikolaus über den Primat festzustellen. Wäre ein solcher zwischenzeitlich erfolgt, so lag es nahe, ihn ausdrücklich zu erwähnen und näher zu begründen. Aber nichts davon. Nikolaus berührt die Frage nach dem Ursprung des Papsttums gar nicht. Auffallend und bezeichnend ist es, daß er der Lehre des eben geschlossenen Florentinums über den Primat mit keiner einzigen Silbe gedenkt. Es gab doch diese Lehre geeignete Mittel an die Hand, die deutschen Bischöfe und Fürsten von der Neutralität abzubringen und zur Anerkennung Eugens IV zu veranlassen. Dagegen gesteht Nikolaus, wie früher, den Konzilen die Oberhoheit zu, wenn er sie auch für das Rumpfkonzil von Basel nicht gelten läßt, weil das keinen Anspruch auf ein allgemeines Konzil erheben könne; er nimmt sodann den Papst gegen den Vorwurf in Schutz, als ob er das Ansehen der Konzile und die Beschlüsse von Konstanz nicht anerkenne, und betont außerdem wie früher, daß die bindende Kraft der Konzilschlüsse auf der gemeinsamen Übereinstimmung beruhe: vigor conciliaris dependet a consensu omnium (p. 30) — Sätze, die mit veränderten Ideen keineswegs vereinbarlich sind.

Digitized by Google

Gleichwohl haben manche, z. B. Dür, in dieser Rede des Nikolaus einen Widerruf seiner früheren Anschauungen finden wollen; sie sind zu dieser Behauptung dadurch verleitet worden, daß sie irrtümlich die Ansichten gewichtiger (gravissimi) Theologen über den Primat, die Nikolaus, ohne sich zu ihnen zu bekennen, nur anführt (p. 39—48), um zu zeigen, daß das Rumpfkonzil vorsichtig in seinem Verfahren gegen Eugen IV hätte sein sollen, ohne weiteres diesem zugesprochen haben.

Noch häufiger hat man den Brief an Rodrigo de Arevalo, Archidiakon von Trevino, den Nikolaus kurz vorher am 20. Mai 1442 an diesen castilischen Gesandten auf dem Reichstag zu Frankfurt geschrieben hat, als Retraktation aufgefaßt [1]). Man hat zu diesem Zwecke Nikolaus nicht bloß in Widerspruch zu seinen bisher ausgesprochenen Ansichten und zu seiner bald nachher gehaltenen Rede verwickelt, sondern läßt ihn sogar im letzten Teile seines kurzen Schreibens das Gegenteil von dem im ersten Gesagten behaupten [2]). Nikolaus erwähnt nichts davon, daß er frühere Behauptungen zurücknehme; er will dem Rodrigo zu einer letzten und tieferen Auffassung (ultimam verioremque coniecturam) über die Tagesfrage, das Verhältnis des Papstes zum Konzile, verhelfen, da die Gelehrten hierüber schwanken. Seine Hauptgedanken sind: in Petrus, dem einen ersten Bekenner der Gottheit Christi, war die ganze Kirche enthalten; er hat sie dann durch das Wort der Lehre zuerst vor allen andern weiter entfaltet und ausgebreitet.

1) Opera II fol. 3—5.

2) z. B. Stumpf, die politischen Ideen des Nikolaus von Cues (Köln 1865) S. 106.

Digitized by Google

In ihm war auch die Fülle der kirchlichen Gewalt ursprünglich enthalten. Mit der Ausdehnung und Entfaltung der Kirche ist die Entfaltung der kirchlichen Gewalt Hand in Hand gegangen; es sind verschiedene Gewalten, Rangstufen, Vorsteherschaften entstanden: quando varietatem potestatum ordinum et praelationum in unitate fidei in ecclesia esse conspicimus, illam omnem varietatem ordinatissimam atque decoram in Petro complicatam originaliter conspicientes ad coniecturas de Petri admirabili potentia et virtute erigimur et plenitudinem omnium possibilium in ecclesia pro eius conservatione et directione unicam Petri apprehendimus potestatem. Mit den vorhandenen Gewalten ist die Möglichkeit von Neubildungen nicht ausgeschlossen: non est unitas in multitudine explicabilis . . . Hinc principatum universalem, omnem particularem principatum originaliter complicantem, inexhausibilem multiplicatione particularium cognoscimus. Die Gewalt des Petrus umfaßt ursprünglich alle diese Gewalten der kirchlichen Vorsteher; an ihr haben die verschiedenen Vorsteher in verschiedener Weise teil; die ganze Fülle der Gewalt geht aber auf keinen über: potestas primi et supremi in sua plenitudine ambit omnem omnium potestatem. Immo non est potestas nisi una et primi, quae in alteritate rectorum varie participatur, a nullo tamen maxime. Jeder Vorsteher ist ein Nachfolger Petri und im Besitze derselben Gewalt wie Petrus: quilibet rector in sua particularitate Petri potestatem contracte participans eandem (salva contractione) quam Petrus habet potestatem.

Der Papst ist demnach nicht der einzige Nachfolger

Digitized by Google

Petri; er ist nicht ein zweiter Petrus, sondern nur ein Nachfolger Petri neben andern, mit dem Unterschiede, daß die andern über kleinere oder größere Kreise von Gläubigen gesetzt sind, er dagegen über die Gesamtheit der Christen: in hoc video murmurationes exoriri, quae facile tolluntur, universali sacro principe advertente se Petri successorem post ecclesiam a Petro explicatam, non quasi ipse sit alter Petrus a petra dictus, super quam petram ecclesia erat aedificanda cum ordine suo. Er kann deshalb an der Ordnung, die von Petrus sich entfaltet hat, nichts mehr ändern, er findet sie vor und er faßt nicht mehr wie Petrus die ganze Kirche und die ganze kirchliche Gewalt in sich zusammen; er ist nur ein Sohn der Kirche: tollere ordinem et statum universalis ecclesiae explicare (? explicatae), non est sequi Petrum. Omnis enim romanus et primus pontifex in explicatum ecclesiae ordinem et statum a Petro non habet potestatem. Quoniam haec explicatio per Petri potestatem in aedificationem ecclesiae iam facta per ipsum reperitur, quando ad Petri principatum natus in ecclesia filius sublimatur. Alle kirchliche Gewalt hat die Erbauung der Kirche zum Zweck: sacer principatus universalis ad aedificandam ecclesiam existit. So lange der Obere gebietet, was diesem Zwecke dient, muß der Christ gehorchen: non est tibi nunc difficile intelligere, quomodo sacro principi ecclesiae omnis fidelis subiectus esse debeat . . . . quando princeps ecclesiae secundum principatus ipsius virtutem praecepta discernit. Der Gehorsam hat also seine Grenzen. Bei der Mischung von Guten und Bösen kann es nicht ausbleiben, daß es auch schlechte Obere giebt; dies macht nicht viel,

Digitized by Google

da man nur in dem gehorsam sein muß, was auf Erbauung der Kirche abzielt. Darum giebt es keinen Grund zum Schisma. Der über die Gesamtheit gesetzte Nachfolger Petri, der Papst, hat über einen einem kleineren Kreise vorgesetzten Nachfolger Petri, den Bischof, nur so weit Gewalt, als die Erbauung der Kirche dies erfordert: visum est sapientibus, universalem potestatem sacri principis ecclesiae super istam cuiusque particularem non esse nisi secundum sacri principatus conditionem, scilicet ad aedificationem. Ita scilicet quod ipse, qui est universalis successor Petri, in particularem Petri successorem non habeat potestatem, per quam potestas aedificatoria particularis in sibi subiectis immutationem capiat aut impediatur. Kein Brauch und keine Regel kann die Gewalt eines Oberen, also auch nicht die des Papstes, hindern, wenn dieser die Erbauung der Kirche fördert: sacri principis ecclesiae manus ad aedificationem extensae nulla observantia aut regula patrum etiam in conciliis inhiberi impedirique possunt. Anderseits darf der Papst nicht rütteln an dem, was zur Erbauung der Kirche eingeführt ist, solange dies noch nützt: non est apud ipsum libera potestas reiiciendi simul per Petri explicatam potestatem salubriter pro regimine ecclesiae ordinata, quamdiu illa ad aedificationem praestant adiumentum. Kein Stuhl muß eifriger die Kanones befolgen, als der römische: nullam sedem magis oportet sanctorum patrum bene statuta inviolabiliter exequi tanquam verum Petri successorem in iis, quae ex eadem Petri potestate explicatorie prodiere. Wenn der Papst etwas unternehmen sollte, was gegen die Kanones wäre, oder wobei ihn nicht der Nutzen der Kirche oder ein zwin-

Digitized by Google

gender Grund leitete, sondern eine unwürdige Ursache, so würde er über die Grenzen seiner Gewalt hinausgehen, und die Kirche dürfte, wenn er hartnäckig darauf bestände, von ihm zurücktreten (non esset inconveniens . . . ab eo recedi posse per ecclesiam), so jedoch, daß die Einheit der Kirche keine Spaltung erlitte. Eugen IV hatte vollkommen Recht, ein neues Konzil behufs Zurückführung der orientalischen Kirche zu berufen, weil dies zur Erbauung der Kirche diente; keine Gewalt unter dem Himmel kann ihn hindern, die Verirrten in den Schafstall zurückzuführen.

Manche sind durch die Wendung, daß die Kirche in Petrus enthalten gewesen, zu einer schiefen Auffassung verleitet worden, indem sie daraus die Folgerung zogen, daß nun auch der Papst als Nachfolger Petri die ganze Fülle der kirchlichen Gewalt besitze, während doch Nikolaus ausdrücklich lehrt, daß der Papst nicht ein zweiter Petrus sei und daß anderseits jeder kirchliche Obere ein Nachfolger Petri sei. — Sätze, die er auch schon in seiner Schrift de concordantia catholica ausgesprochen hatte [1]).

Am Schlusse seiner Konkordanz bemerkt Nikolaus: nihil de meis conceptibus adeo firmum assero, quin perioribus dicam potius acquiescendum (II, 34); dies Wort will er gewiß von allen seinen Schriften gelten lassen.

1) Nebenbei mag bemerkt werden, daß Enea Silvio (Pius II) zu seiner Verteidigung es sich wohl gewiß nicht hätte entgehen lassen, in seiner epistola retractationis ad Magistrum Jordanum, Rectorem Universitatis Scholae Coloniensis, auf Nikolaus hinzuweisen, wenn dieser wirklich nach der Annahme der Zeitgenossen ebenfalls seine Ansichten geändert hätte.

Digitized by Google

4.

Die Abendmahlselemente bei Justin.

Von Prof. Dr. Funk.

Die Feier des Abendmahls mit bloßem Wasser, ohne Wein, findet sich im Altertum nicht bloß bei mehreren Sekten von gnostischer oder falscher asketischer Richtung, sondern auch in einigen kirchlichen Kreisen. Cyprian erwähnt die Praxis in Ep. 63 für einige Kirchen Afrikas. Wahrscheinlich befolgte sie um die gleiche Zeit auch der Martyrer Pionius. Die einschlägige Stelle in seinen Akten (c. 3), die Erwähnung des Wassers nach dem heiligen Brot und Gebet, ist wenigstens eher in diesem Sinne zu deuten, als in einem anderen. Jüngst schien aber noch ein weiterer Zeuge für die Praxis erstehen zu sollen.

Die „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur" VII, 2 S. 115—144 (1891) enthalten unter der Überschrift: „Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin", eine Abhandlung von A. Harnack. Der Verfasser glaubt nicht bloß nachweisen zu können, daß man allen Grund hat zu fragen, ob Justin bei seiner Schilderung der Abendmahlsfeier nicht lediglich Brot und Wasser als die eucharistischen

Digitized by Google

Elemente bezeichnet, sondern er ist auch der Überzeugung, daß die Frage mit der höchsten Wahrscheinlichkeit bejaht werden könne (S. 125).

Den Anlaß zu der Untersuchung gab die Wahrnehmung, daß der Wein an einigen Stellen in die Schriften Justins durch einen Späteren eingetragen wurde. Die These bestimmte mich, als ich in der letzten Zeit die große Apologie in meiner Vorlesung zu behandeln hatte, dem Punkte eine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Ich gelangte aber zu dem entgegengesetzten Schlusse. Und bei der Bedeutung der Sache und dem Ansehen des Vertreters der anderen Ansicht glaube ich meine Beobachtungen nicht für mich zurückhalten zu sollen. Es handelt sich ja nicht etwa nur um eine Sondermeinung Justins. Der Abschnitt in der ersten Apologie, in welchem der christliche Gottesdienst beschrieben wird, enthält eine Schilderung der kirchlichen Praxis, soweit sie dem Kirchenvater bekannt war, und wenn Harnack recht hätte, wäre anzunehmen, daß die Abendmahlselemente damals wenn auch nicht durchweg, so doch im allgemeinen Brot und Wasser gewesen wären [1]).

Es handelt sich außer der eingehenden Darlegung in Apol. I, 65—67 um neun Stellen, von denen sieben in dem Dialoge, zwei in der größeren Apologie ent-

1) Der Aufsatz wurde an Weihnachten 1891 geschrieben und wegen Stoffandrangs bisher zurückgestellt. Inzwischen brachte die Neue kirchliche Zeitschrift 1892 S. 261—292 die Abhandlung: Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche, von A. Zahn. Meine Ausführung dürfte aber auch nach dieser Erörterung noch ihren Wert haben. Ich werde indessen an einigen Stellen auf die Abhandlung verweisen.

Digitized by Google

halten sind. Ich bespreche sie in der Reihenfolge, in welcher sie von Harnack erörtert wurden.

Die Stellen in Dial. 41 und 117 kommen nicht weiter in Betracht. In der einen wird zunächst nur Brot erwähnt. Im weiteren Verlauf wird zwar, was Harnack nicht bemerkte, neben dem Brot auch der Kelch genannt; der Inhalt des Kelches wird aber nicht näher bestimmt. Die andere Stelle spricht von τροφὴ ξηρά τε καὶ ὑγρά. Aber auch hier wird nicht angegeben, worin die „feuchte Speise" näherhin bestand.

Eine dritte Stelle steht in Dial. 70. Das Wort Jes. 33, 16: „Es wird ihm Brot gegeben werden, und sein Wasser ist treu", wird hier als eine Weissagung auf das Abendmahl angeführt, und zwar ohne jede nähere Erklärung. Das ist auffallend. Aber drei Gründe verbieten uns, der Stelle in unserer Frage eine größere Bedeutung beizumessen. Vor allem ist zu beachten, daß Justin, indem er die Stelle, nachdem er sie angeführt, selbst von der Eucharistie erklärt, wohl ausdrücklich von dem Brote spricht, nicht aber auch von dem Wasser, statt dessen vielmehr den allgemeinen Ausdruck Kelch gebraucht. Sodann ist zu erwägen, daß es Justin bei seinen Weissagungsbeweisen keineswegs besonders genau nimmt. Es genügt ihm, wenn das Wort des A. T. nur im allgemeinen und einigermaßen mit dem zu beweisenden Punkte übereinstimmt. In Apol. I, 49 findet er sogar in den Worten des Jesaias 5, 20: „Wehe denjenigen, welche das Süße bitter und das Bittere süß nennen", eine Vorhersagung der bekannten groben Beschuldigungen der alten Christen. Unter solchen Umständen konnte jenes Wort sehr wohl auf das Abendmahl bezogen werden, auch wenn

Digitized by Google

in diesem nicht bloß Wasser, sondern auch Wein gebraucht wurde. Es enthält von den drei Bestandteilen, welche hier in Betracht kommen, wenigstens zwei. Drittens ist nicht zu übersehen, daß die Stelle zunächst nicht wegen des Abendmahles, sondern wegen eines anderen Punktes angeführt wurde. Im Anfang des Kapitels zeigt Justin, daß der Mythus von dem Ursprung des Mithras aus einem Felsen und die Feier der Mithrasmysterien in einer Höhle auf einer Nachahmung der Worte der Propheten Daniel 2, 34 und Jesaias 33, 13—19 ruhe. Jene zwei Punkte sollten also vor allem bewiesen werden. Das Abendmahl kommt erst in zweiter Linie und gleichsam nur nebenbei zur Sprache, und den Anlaß zu seiner nachträglichen Erwähnung gab der Umstand, daß bei Jesaias auf die Worte: „Er wird in der hohen Höhle eines starken Felsen wohnen", sofort die fragliche Stelle von Brot und Wasser als seiner Speise folgt. Die Stelle wird somit von Justin nicht etwa als eine auf das Abendmahl besonders passende hervorgesucht. Sie legte sich ihm vielmehr aus einem anderen Anlaß nahe, und er benutzte die Gelegenheit, sie auf das Abendmahl zu beziehen, dessen Bestandteile wenigstens zum größeren Teile in ihr angegeben sind.

An sechs Stellen kommt Justin ferner auf den Segen Jakobs über Juda zu sprechen: Apol. I, 32, 54; Dial. 52—54, 63, 69, 76. In Betracht kommen die Worte Gen. 49, 11: „Er wird sein Füllen an einen Weinstock binden und das Füllen seines Esels an eine Weide; er wird sein Kleid im Weine waschen und sein Gewand im Blute der Traube". Justin versteht den ersten Teil von dem Einzug des Herrn in Jerusalem; in dem zweiten

Digitized by Google

Teil sieht er eine Vorhersagung des Leidens, indem der Herr durch sein Blut sein Gewand oder die an ihn Glaubenden erlösen wollte, und in den Worten „Blut der Traube" zugleich eine Ankündigung seiner höheren Abstammung, da er wohl Blut haben werde, aber nicht aus menschlichem Samen, sondern aus der Kraft Gottes. Später wurde die Stelle von den Kirchenvätern auf das Abendmahl gedeutet. Harnack meint, diese Beziehung liege so nahe, daß man nicht verstehen könne, wie sie irgend jemand in der alten Zeit verkannt haben könne, und findet es in hohem Grade auffallend, daß Justin bei Anführung des Schriftwortes nirgendwo auf den Wein im Abendmahl Bezug genommen habe. Das Befremden ist aber schwerlich begründet. Mag man die Erklärung Justins im einzelnen beurteilen, wie man will; im ganzen hat sie vor den anderen sicher den Vorzug. Der erste Teil der Stelle war naturgemäß auf den Einzug des Herrn in Jerusalem zu beziehen, und wenn dieses geschah, dann liegt es nahe, den zweiten Teil von dem an den Einzug sich anreihenden Werk des Herrn oder seinem Leiden zu verstehen. Wurde aber das Schriftwort so gedeutet, dann schloß sich die Beziehung auf das Abendmahl von selbst aus. Es liegt also lediglich kein Grund vor, an den fraglichen Stellen eine Bezugnahme auf das Abendmahl zu erwarten. Dazu kommt, daß das Schriftwort auf das Abendmahl im allgemeinen und den eucharistischen Wein insbesondere mit Grund überhaupt kaum zu beziehen ist, mag das durch die allegorische Exegese der späteren Zeit noch so oft geschehen sein. Denn vom Brot ist, vom Wasser ganz zu schweigen, in der Stelle gar nicht die Rede, und auf den Wein

Digitized by Google

führt nichts anderes als das bloße Wort, näherhin der Umstand, daß der Wein im zweiten Satzteil Blut der Traube genannt wird, keineswegs aber der Sinn und Zusammenhang. Und bei diesem Sachverhalt begreift es sich, daß die Stelle keineswegs so einstimmig und allgemein auf das Abendmahl bezogen wurde, wie man nach Harnack glauben sollte. Klemens von Alexandrien versteht Paedag. I, 5, 15 unter dem Anbinden des Füllens an den Weinstock die Erfüllung der Menschen mit dem Logos, der mit dem Weinstock gemeint sei. Indem er dann beifügt: der Weinstock bringe Wein, wie der Logos Blut, und beide seien für die Menschen ein Trank zum Heile, der Wein für den Leib, das Blut für den Geist, scheint er allerdings auf den ersten Blick auch auf die Eucharistie Bezug zu nehmen. Bei näherer Prüfung der Stelle aber ergiebt sich, daß der Wein ihm nur die Nahrung für den Leib ist, das Blut die geistige Nahrung oder die Nahrung des Logos für die Seele. Paed. I, 6, 41 erklärt derselbe Autor Gen. 49, 11 dahin: mit seinem Geiste schmücke der Herr oder Logos einerseits seinen Leib, andererseits nähre er mit ihm diejenigen, welche nach dem Logos hungern. Hippolyt ferner bezieht, indem er De Antichristo 7—12 Gen. 49, 8—12 erklärt, das Waschen des Kleides im Weine auf die Taufe im Jordan, bezw. auf die bei der Taufe vom Himmel gekommene Stimme, und das Waschen des Gewandes im Blute der Traube auf die Anheftung des Fleisches an das Kreuz, bezw. auf die aus der Seite geflossenen Quellen von Blut und Wasser, durch welche die Völker abgewaschen und gereinigt worden (c. 11). In dem Fragment 31 (Lagarde S. 130) deutet er das Waschen des

Digitized by Google

Gewandes im Weine auf die Reinigung des Fleisches durch den hl. Geist und das Wort der Wahrheit, den zweiten Teil des Verses, indem er unter dem Blut der Traube das Fleisch des Herrn versteht, auf die Reinigung der zum Heil berufenen Heiden. Eusebius endlich, um noch diesen anzuführen, erklärt Dem. evang. VIII, 1, 76 (Dindorf III, 512) die Stelle ganz wie Justin vom Leiden Christi. Andere deuten sie zwar auf die Eucharistie, wie Theodoret Dialog. I, ed. Schulze IV, 24—26, oder auf Taufe und Eucharistie, wie Origenes In Gen. hom. 17 c. 8 ed. Bened. III, 109. Daneben aber haben sie noch eine andere Erklärung. Origenes findet In Joh. t. III, 37 ed. Bened. IV, 155 ähnlich Justin in der Stelle eine Weissagung des Leidens Christi. Theodoret deutet sie Dialog. I p. 59 ebenso, während er Haer. fab. V, 12 einen Beweis für die wahre Menschennatur Christi in ihr erblickt. Es liegt somit lediglich kein Grund vor, die Deutung Justins in der Frage nach den Abendmahlselementen in Anspuch zu nehmen. Was Harnack als unbegreiflich zu finden geneigt ist, das stellt sich bei näherer Untersuchung als sehr begreiflich dar [1]).

An zwei Orten, Apol. I, 54 und Dial. 69, wurde freilich durch einen Späteren der „Wein" in die Darlegung Justins hineingetragen. Die Sache verhält sich so. Nachdem Justin in der Apologie seinen Weissagungsbeweis zum größeren Teil vorgetragen, fährt er c. 54 fort: die Dämonen haben, um dem christlichen Glauben Schwierigkeiten zu bereiten, die heidnischen Mythen aufgebracht,

1) Zahn erörtert a. a. O. S. 268—270 auch noch die Stellung, welche Tertullian Adv. Marc. IV, 4, Cyprian Test. I. 21—22, und Augustin C. Faust. XII, 42, zu der Stelle einnehmen.

Digitized by Google

indem sie hofften, man werde wie diese so auch jenen für eine bloße Fabel halten, und zu diesem Behufe die Prophetenworte, die sie jedoch mißverstanden, verwertet; da sie nun die Worte Gen. 49, 10—11 hörten, haben sie verbreitet, Dionysus sei ein Sohn des Zeus und Erfinder des Weinstockes, und sie führen den Esel in dessen Mysterien auf, *καὶ ὄνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ ἀναγράφουσι*, u. s. w. Ähnlich Dial. 69. Statt *ὄνον* bietet nun die Handschrift an beiden Orten *οἶνον*. Die Lesart ist sicherlich falsch. Die weitere Darlegung Justins zeigt das mit aller Bestimmtheit. Bei der zweiten Stelle giebt auch eine Randbemerkung die richtige Lesart an. Es liegt also hier zweifellos ein Eingriff in den Text vor. Aber was beweist er? Wie stellt sich überhaupt der Thatbestand dar?

Harnack bemerkt (S. 129): „Justin ist zweimal auf die Parallele Dionysus und Jesus zu sprechen gekommen. Das tertium comparationis bildete den Spruch im Segen Jakobs über Juda, in welchem Wein erwähnt wird. Beidemal hebt Justin deshalb hervor, Dionysus sei der Erfinder des Weinstocks und in seinen Mysterien spiele der Esel eine Rolle. In der Parallele aber denkt er bei Christus nur an das Eselsfüllen, auf dem Christus eingeritten, und an den Weinstock, an welchem dasselbe angebunden war. An Christus aber, der in seinem Mysterium auch Wein verwendet hat, denkt er gar nicht. In den Christusmysterien kommt der Esel vor, in den Dionysusmysterien auch! Wie viel näher lag doch — zumal der Weinstock erwähnt wird — der Wein im Abendmahl! Aber Justin schweigt; erst in der Überlieferung ist er eingetragen worden. Nun dürfen wir auch sagen

Digitized by Google

— absichtlich eingetragen; denn daß die Handschrift an beiden Stellen die Korrektur bietet, kann unmöglich ein Zufall sein".

Ich glaube nicht, daß man so weit zu gehen hat. Einem späteren Abschreiber konnte das Mysterium des Dionysus und die Verwendung des Esels in ihm sehr wohl unbekannt sein, und da in Verbindung mit demselben vom Weinstock die Rede war, so legte sich ihm die fragliche Änderung, zu der nur ein einziger Strich notwendig war, unmittelbar nahe. Auch der Umstand kann nicht auffallen, daß die Korrektur in beiden Stellen sich vorfindet. Sie empfahl sich das einemal so leicht als das anderemal, und bei der Eigentümlichkeit der Sache, um die es sich handelt, mußte ein Abschreiber im Wiederholungsfall fast mit Notwendigkeit des früheren Verfahrens sich erinnern. Es soll indessen eine Absicht obwalten. Was beweist sie aber? Doch wohl nur, daß ein Unbekannter das Bedürfnis empfand, οἶνος an die Stelle von ὄνος zu setzen, nicht aber, daß Justin so hätte schreiben sollen, wenn er den Wein im Abendmahl kannte, oder daß des Weines sonst zu gedenken war. Ob dazu ein Anlaß vorlag, ist eine Frage für sich, und sie ist nicht mit Harnack zu bejahen, sondern vielmehr zu verneinen. Der Segen Jakobs ist in der Parallele Dionysus und Jesus nicht das tertium comparationis. Er ist der Ausgangspunkt oder Quell der Parallele, da die Dämonen aus ihm die Dionysusmythe bildeten. Das tertium comparationis bilden vielmehr der Esel und der Weinstock, die einerseits in der Geschichte Jesu oder in der Weissagung auf ihn vorkommen, andererseits auch in der Mythe und dem Mysterium des Dionysus eine

Digitized by Google

Stelle haben. Der Wein ist allerdings ein Erzeugnis des Weinstocks. Er wird auch im Segen Jakobs erwähnt. Aber zu der fraglichen Parallele gehört er nicht, und an der zweiten Stelle, Dial. 69, wird er mit Recht gar nicht berührt. Mit welchem Grunde erwartet man also eine Erwähnung des Abendmahlsweines? Müßte man, wenn Justin denselben hier zur Sprache brächte, nicht vielmehr den Vorwurf gegen ihn erheben, er habe etwas hereingezogen, was nicht eigentlich zur Sache gehört?

Die neun Stellen lassen also die Frage völlig offen. Keine erwähnt zwar im ursprünglichen Texte den Wein. Andererseits giebt aber auch keine einen wirklichen Grund zu der Vermutung, Justin habe den Wein als Abendmahlselement nicht gekannt. Die Entscheidung ruht somit ganz auf dem Abschnitt Apol. I, 65—67, welcher die kostbare Schilderung des eucharistischen Gottesdienstes enthält.

In dem Abschnitt werden die Abendmahlselemente an fünf Stellen erwähnt. Die beiden Stellen in c. 66 geben keinen Aufschluß, indem in der einen außer Brot nur von Trank, *πόμα*, in der anderen vom Kelch, *ποτήριον*, die Rede ist. Die drei übrigen Stellen lauten: c. 65 p. 178 ed. Otto 1876: *ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος* — c. 65 p. 180: *οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος* — c. 67 p. 186: *ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ.* Zwei nennen also außer Brot und Wasser *οἶνος*, eine und zwar die erste *κρᾶμα*. Der letztere Ausdruck ist neben *ὕδωρ* eigentümlich, sofern er, we-

Digitized by Google

nigstens in der klassischen Sprache, Mischung bedeutet, näherhin eine Mischung von Wein und Wasser, und das Wasser demgemäß bereits in sich begreift; die Worte *καὶ κράματος* fehlen überdies in der Handschrift, die uns für den Abschnitt weiterhin zu Gebot steht, und dieser Sachverhalt bestimmte Harnack, nicht bloß sie, sondern auch die Worte *καὶ οἶνος* in den beiden anderen Stellen für eine Interpolation zu erklären. Seine Kritik lautet vollständig so.

„An der ersten Stelle c. 65 (p. 178) heißt es: *ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος.* Das ist eine wunderliche Redeweise. *Κρᾶμα* ist doch schon mit Wasser gemischter Wein! Wie widersinnig ist also der Ausdruck: „ein Becher mit Wasser und mit Wein, der mit Wasser gemischt ist!" Dieses *καὶ κράματος* sieht doch ganz so aus, wie eine Glosse, die an den Rand gesetzt worden ist, um das anstößige *ὕδατος* zu korrigieren. Wir wissen ja schon, wie man den „Wein" zweimal in die Schriften Justins eingesetzt hat. Nun — zum Glück — brauchen wir uns hier nicht mit einer wenn auch noch so wahrscheinlichen Vermutung zu begnügen. Für die capp. 65—67 der Apologie des Justin besitzen wir bekanntlich eine zweite Handschrift, den Ottobonianus, der vom Parisinus an ca. 20 Stellen abweicht und jedenfalls unabhängig von ihm ist. In dem Ottobonianus *fehlt* *καὶ κράματος.* Es heißt einfach: *Ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος, καὶ οὗτως* (l. *οὗτος*) *λαβὼν ὕμνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων . . . ἀναπέμπει.* An einen Zufall (Homöoteleuton) wird hier niemand denken mögen, da, wie gezeigt worden, die LA. *καὶ κράματος* neben *ὕδατος* an sich fast

Digitized by Google

unerträglich ist. — Ist aber Dial. 69 und Apol. I, 54 *οἶνος* eingeschmuggelt und Apol. I, 65 *καὶ κράματος*, so scheint mir das *οἶνος* in Apol. I 65 p. 180 und 67 nicht mehr gehalten werden zu können. Statt *ἄρτος καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ* ist an beiden Stellen einfach *ἄρτος καὶ ὕδωρ* zu lesen".

So möchte man allerdings schließen, wenn der zweite Texteszeuge stets nur vom Wasser redete. Er spricht aber an zwei Stellen von Wein und Wasser. Wir haben somit für den Wein zwei von einander unabhängige Zeugen, und dieser Umstand fällt hier schwer ins Gewicht. Wir dürfen nicht leicht auf Interpolation erkennen. Jedenfalls dürfen wir uns dafür nicht auf den Fall *ὄνος* : *οἶνος* berufen. Die bezügliche Korrektur ist an sich zu unbedeutend und zu nahe liegend, um etwas zu beweisen. Zudem hat sie sicherlich nicht den Zweck, die Abendmahlspraxis bei Justin in ein verändertes Licht zu stellen; denn der Wein, der durch die Korrektur eingeführt wird, bezieht sich ja auf die Mysterien des Dionysus. Auch ist es nicht gerechtfertigt, die Annahme, daß die Worte *καὶ κράματος* in dem Ottobonianus infolge eines Versehens ausgefallen sind, so ohne weiteres abzuweisen. Wer die Stelle, bezw. die Handschriften für sich allein betrachtet, wird die Annahme vielmehr als die näher liegende und begründetere erkennen. Freilich soll die Lesart *καὶ κράματος* neben *ὕδατος* an sich fast unerträglich sein. Aber die Schwierigkeit, die hier vorliegt, wird mit Annahme einer Interpolation nicht so fast gehoben, als vielmehr hinausgeschoben. Wenn der Ausdruck so gar widersinnig ist, warum gebrauchte ihn dann der Interpolator? Warum wählte

Digitized by Google

derselbe nicht das Wort οἶνος, das er in dem Abschnitt noch zweimal eingesetzt haben soll? Die Schwierigkeit bleibt also. Indessen ist die Ausdrucksweise so gar widersinnig nicht. Die Partikel καὶ vor κράματος läßt sich mit Otto epexegetisch fassen, und dann besagt die Stelle: ein Becher Wassers und zwar mit Wein gemischten Wassers oder Weines mit Wasser gemischt. Als schön läßt sich die Ausdrucksweise allerdings auch bei solcher Deutung nicht bezeichnen. Aber Schönheit der Darstellung ist überhaupt nicht Justins Stärke, und wir müssen von diesem Gesichtspunkt bei der Kritik absehen. Es genügt, wenn ein Ausdruck nur einigermaßen zu ertragen ist, und von absoluter Unerträglichkeit redet auch Harnack nicht. Übrigens ist noch eine weitere Deutung möglich. Duchesne bemerkt im Bulletin critique 1891 p. 282, daß in der griechischen Vulgärsprache κρασὶ einfach Wein bedeutet. Es wird also nicht ganz zu bestreiten sein, daß Justin das etymologisch gleichbedeutende Wort κρᾶμα in demselben Sinne gebrauchte, um so weniger, als Eusebius Demonstr. ev. IX. 8, 9 ed. Dindorf p. 592 dem bezüglichen Sprachgebrauch sehr nahe kommt, wenn er auch nicht gerade als Zeuge für denselben zu betrachten ist [1]).

Indessen kommt noch eine weitere Stelle in dem Abschnitte in Betracht. Justin läßt die Dämonen wie an der Geschichte oder Person Jesu so auch an seinem

1) Zahn bemerkt a. a. O. S. 274: Justins Ausdruck ist auffällig, aber doch nicht unmöglich. Es wird κρᾶμα hier nicht den durch die Mischung hergestellten Mischtrank, sondern, was etymologisch ebenso berechtigt ist, die Beimischung, den Zusatz von Wein bedeuten.

Digitized by Google

Mysterium sich vergreifen und bei den Heiden eine Nachahmung desselben einführen. In den Mithrasmysterien werde, erzählt er c. 66 p. 182, ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν vorgesetzt. „Brot und ein Becher mit Wasser," betont Harnack, und er meint, hier müsse auch ein Skeptischer von seinem Zweifel ablassen (S. 131). Mein Zweifel wird aber auch hier nicht überwunden. Die Stelle scheint mir in der Frage nicht einmal eine besondere Bedeutung zu haben. Aus einer Nachahmung ist ja doch noch keineswegs auf eine volle Identität zu schließen. Justin nimmt es mit den bezüglichen Beweisen, wie ähnlich mit den Weissagungsbeweisen, überhaupt nichts weniger als ängstlich genau, wie sofort das dem Abschnitt unmittelbar vorausgehende Kapitel (64) zeigt. Daselbst wird die Mythe der Proserpina, bezw. die Aufstellung des Bildes der Göttin an Wasserquellen auf Gen. 1, 1—2 zurückgeführt. Indem die Dämonen das Wort: der Geist Gottes schwebte über den Wassern, nachahmten, haben sie Proserpina eine Tochter des Zeus genannt. Wer so verfährt, konnte gewiß auch in dem Brot und Wasser der Mithras-Mysterien ein Analogon des Abendmahles erblicken, wenn in diesen auch noch weiter Wein gebraucht wurde.

Die von Harnack aufgeworfene Frage ist hienach wirklich mit höchster Wahrscheinlichkeit zu entscheiden, aber nicht im bejahenden, sondern vielmehr im verneinenden Sinn.

Da dem so ist, gehe ich auf die weiteren Ausführungen, nach denen die in Rede stehende Praxis die ursprüngliche sein oder wenigstens bis an den Anfang

Digitized by Google

der Kirche zurückreichen soll, nicht ein. Sie ziehen ihre Kraft sichtlich aus der Annahme, daß eben Justin nur Wasser, nicht auch Wein in der Abendmahlsfeier kenne, und fallen mit dieser Voraussetzung dahin [1]). —

Inzwischen hat sich Harnack ein zweitesmal über die Angelegenheit vernehmen lassen. Die erwähnte Abhandlung Zahns veranlaßte ihn zu einer Äußerung in der Theol. Litteraturzeitung 1892 S. 373—378. Er hält seine Ansicht in allen Punkten aufrecht. Stärkere Gründe aber werden nicht beigebracht. Ich habe deshalb meinerseits nur ein paar Bemerkungen beizufügen.

Bezüglich des *καὶ κράματος* macht er geltend: er habe diese Worte mit höchster Wahrscheinlichkeit als späteren Zusatz dargethan; Zahn habe die „Möglichkeit" der Ausdrucksweise *ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος* erwiesen; wenn aber von zwei unabhängigen Zeugen der eine einen eben nur möglichen Ausdruck nicht biete, so pflege man, wenn nicht zwingende Gründe vorliegen, ihm zu folgen. Der Grundsatz mag gelten, obwohl er keineswegs unanfechtbar ist und Harnack selbst ihn schwerlich in allen Fällen befolgen wird. Aber er trifft hier nicht zu. Es steht keineswegs einfach Wahrscheinlichkeit gegen Möglichkeit. Die fragliche Stelle darf nicht ausschließlich für sich allein betrachtet werden. Bei ihrer Würdigung sind auch die beiden anderen Stellen zu berücksichtigen, in denen selbst der Zeuge den Wein bietet, welcher die Worte *καὶ κράματος* nicht hat, und wenn dieses geschieht, dann stellt sich das Verhältnis ganz anders dar. Man kann dem Zeugen nicht ohne weiteres an der einen Stelle

1) Vgl. darüber Zahn a. a. O. S. 275—292.

Digitized by Google

folgen und an den beiden anderen Stellen denſelben ſamt dem weiteren Zeugen verlaſſen. Zu einem ſolchen Verfahren bedurfte es in der That zwingender Gründe, und daß dieſe hier vorliegen, wagt auch Harnack nicht zu behaupten.

Zu der in Apol. I, 66 ſtehenden und oben Seite 656 angeführten Stelle wird jetzt bemerkt: wenn Juſtin im vorhergehenden vom Wein geſprochen hätte, warum er dann nicht die Dionyſusmyſterien als Parallele genommen habe? Bevor aber dieſe Frage geſtellt wurde, hätte gezeigt werden ſollen, daß die Dionyſusmyſterien ebenſo wie die Mithrasmyſterien eine Parallele zu dem Abendmahlsritus bieten. Es handelt ſich ja nicht bloß um Wein oder Waſſer; Juſtin ſpricht auch von Brot und Gebet, und mir iſt nicht bekannt, daß auch dieſe beiden Momente und zwar verbunden mit dem Wein im Dionyſuskult eine Stelle hatten. Und wie hier, ſo unterliegt die Ausführung Harnacks auch noch in einem weiteren Punkte einem Anſtand. Es wird ferner hervorgehoben: nicht etwa ein Weisſagungsbild, wie Zahn meine, ſondern die Handlung des Abendmahles ſelbſt ſei nach Juſtin nachgeahmt und zwar vollkommen, nämlich in den drei Stücken Brot, Waſſerbecher und Gebet; wer ſo ſchreibe, müſſe auch im Abendmahl dieſe drei Stücke anerkannt haben, Brot, Waſſerbecher und Gebet. Der letztere Satz iſt richtig. Die drei Momente begründen die Ähnlichkeit und wurden eben deshalb genannt. Aber daraus folgt noch nicht, daß das Abendmahl nicht noch ein weiteres Moment enthielt. Von einer Nachahmung konnte bereits geſprochen werden, wenn von vier Momenten auch nur drei angenommen wurden, und mehr als Nachahmung iſt bei Juſtin

Digitized by Google

nicht zu finden. Die vollkommene Nachahmung wurde lediglich von Harnack beigefügt, und bei der Art und Weise, wie der Kirchenvater die Nachäffung der Dämonen faßt, ist der Beisatz nichts weniger als begründet, wie zur Genüge bereits aus dem Obigen hervorgeht.

Digitized by Google

II.

Rezenſionen.

1.

De **Alexandrinae Interpretationis libri Danielis** indole critica et hermeneutica. P. I. Dissert. theol. quam def. **Augustinus Bludau** presb. dioec. Warm. Monasterii Guestf., ex typ. Aschendorfiana 1891. — 8. 75 S.

Der Septuaginta-Text zum Buche Daniel iſt heutzutage, nachdem er lange Zeit, bis zur zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts für verloren gegolten hatte, in zwei Handſchriften zugänglich, einer griechiſchen, dem cod. Chisianus, und einer ſyriſchen, dem cod. Syro-Hexaplaris Ambrosianus. Indem der Verfaſſer der vorliegenden Diſſertation die kritiſche und exegetiſche Durchforſchung dieſer beiden Texte zum Gegenſtand ſeiner Promotionsſchrift wählte, hat er einen für die Bibelkritik gar nicht unwichtigen Stoff in Behandlung genommen. Denn die Thatſache, daß die Kirche der erſten Jahrhunderte für ein prophetiſches und in meſſianiſcher Hinſicht ſo bedeutſames Buch wie Daniel, die eben erſt entſtandene Überſetzung eines Juden adoptierte und zu deren Gunſten den althergebrachten Septuaginta-Text

Digitized by Google

fallen ließ, ist doch so auffallend und einzig dastehend, daß für diese Maßregel ganz besondere Gründe präsumiert werden müssen. Unter diesem Gesichtspunkte ist eine Publikation, welche der gründlicheren Durchforschung des alexandrinischen Daniel-Textes sich widmete, mit aufrichtigem Interesse zu begrüßen.

Im ersten Paragraphen seiner Schrift suchte B. zunächst für die alte griechische Übersetzung des Buches Daniel Zeit und Ort ihrer Abfassung festzustellen. Dieser Abschnitt scheint uns die wenigst gelungene Partie der ganzen Untersuchung zu sein. Es wird ja wohl richtig sein, daß die Übersetzung in der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts gefertigt ward, aber die dafür vorgebrachten Argumente sind doch zu wenig greifbar. Und sollte wirklich, wie der Verf. annimmt, die eigentümliche Gestaltung, welche im alexandrinischen Texte das Vaticinium 9, 24—27 hat, auf die Zeit des Antiochus Epiphanes hinweisen und bloß aus dieser Zeit sich erklären lassen, dann hätte doch offenbar dieses ausschlaggebende Argument unter Anführung des Wortlautes der Übersetzung eingehend erörtert werden sollen.

Sicheren Boden gewinnt die Untersuchung erst durch den zweiten Paragraphen, in welchem der strikte Nachweis geliefert wird, daß nicht bloß Flavius Josephus, sondern schon die hl. Schriftsteller des N. T. den alexandrinischen Text des Buches Daniel gekannt und benützt haben. Daraus folgt jedenfalls soviel, daß die Übersetzung in vorchristlicher Zeit entstand. Mit diesem Resultat hätte der Verf. unseres Erachtens sich begnügen und auf den Inhalt des ersten Paragraphen ganz verzichten dürfen.

Digitized by Google

Von hohem Interesse sind die weiteren Ausführungen über den Gebrauch des Septuaginta- oder Theodotion-Textes bei den Vätern. Wenn man auch von den Citaten bei dem hl. Justin absehen will, so ergibt sich doch aus diesen Untersuchungen mit höchster Wahrscheinlichkeit, daß Theodotion's Übersetzung merklich älter ist als gewöhnlich angenommen wird und schon aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts stammt.

Der dritte Paragraph tritt der Frage näher, warum der alexandrinische Text im kirchlichen Gebrauche durch Theodotion's Übersetzung verdrängt werden konnte. Nach Darlegung der früheren Hypothesen von dem Urteile des hl. Hieronymus an trägt der Verf. als eigene Vermutung die Ansicht vor, daß die mangelhafte Übertragung der wichtigen messianischen Weissagung 9, 24—27 den ersten Anstoß zur allmähligen Verdrängung der Übersetzung aus dem kirchlichen Gebrauche gegeben habe. Man kann dieser Hypothese innere Wahrscheinlichkeit nicht absprechen, es bleibt aber doch noch das Bedenken bestehen, warum denn nicht, wenn es sich bloß um diese Stelle handelt, der alte Text für diese wenigen Verse nach Theodotion verbessert werden und im übrigen bestehen bleiben konnte.

Der folgende vierte Paragraph bespricht die beiden Kodices, den Chisianus und den Syro-Hexaplaris, und erörtert ihren kritischen Wert. Die beiden letzten Paragraphen endlich enthalten kritische und grammatische Beobachtungen zum alexandrinischen Texte. Ich hebe hieraus nur den vom Verf. scharfsinnig und überzeugend geführten Nachweis hervor, daß die bekannte Überschrift, welche die Geschichte Bel's und des Drachen in der alexandrinischen

Digitized by Google

Übersetzung hat, und welche schon der hl. Hieronymus las, nicht vom alexandrinischen Übersetzer selbst herrühren könne.

Die mit Fleiß und nicht ohne kritisches Geschick ausgearbeitete Promotionsschrift macht ihrem Verf. Ehre und läßt um so mehr den in Aussicht gestellten zweiten Teil der Untersuchung als eigentliche Bereicherung der bibelkritischen Forschungen erhoffen.

Vetter.

2.

Geschichte der **christlichen Philosophie** zur Zeit der Kirchenväter. Von Dr. **Alb. Stöckl**, Prof. der Phil. an der bischöflichen Akademie in Eichstätt. Mainz, Kirchheim 1891. VII u. 435 S.

Es war seit Celsus ein gewöhnlicher Vorwurf der stolzen heidnischen Philosophie gegen das Christentum, daß seine Bekenner einfältige, ungebildete Leute aus den niedersten Gesellschaftsklassen seien und sich unter dem Verzicht auf das Wissen mit dem Glauben allein begnügen. Das wieder erweckte Heidentum in der Zeit der Renaissance hat den Vorwurf wiederholt und die antike Wissenschaft an die Stelle der christlichen Wissenschaft und des christlichen Glaubens zu setzen gesucht. Die moderne Wissenschaft aber setzt sich in einen prinzipiellen Gegensatz zu der kirchlichen Wissenschaft, indem sie dieser vorwirft, durch dogmatische Beschränkungen den Fortschritt der Wissenschaft zu hemmen und das Recht der freien Forschung zu mißachten. In scheinbarem Gegensatz hierzu, aber nicht ohne einen inneren Zusammenhang, macht die neue protestantische Theologie vielfach der Kirche

Digitized by Google

den Vorwurf, daß sie das Christentum ethnisiert habe, indem sie der heidnischen Philosophie einen weitgehenden Einfluß auf die Dogmenbildung gestattet habe. Ein Hauptfehler der Reformatoren habe eben darin bestanden, daß sie auf halbem Wege stehen geblieben seien, statt ein für allemal alle Symbole zu verwerfen und keine neuen Symbole aufzustellen.

Die Geschichte ist das beste Mittel diesen Vorwürfen mit Erfolg zu begegnen, denn sie zeigt uns, was die christliche Wissenschaft trotz oder vielmehr gerade wegen ihres Glaubensprinzips den Feinden des Christentums mit großem Siegesbewußtsein zu erwidern wußte und wie sie trotz aller Anfeindungen den Sieg über die widerchristliche Wissenschaft davon trug und die wahre Bildung der Menschheit förderte, so daß heutzutage die Bildung nur in den christlichen Ländern zu finden ist. Darauf hinzuweisen ist eine Aufgabe der katholischen Gelehrten. Der Verf. obiger Schrift ist als hervorragender Kämpfer auf diesem Gebiete längst bekannt. Man wird ihm daher gern folgen, wenn er mit kundiger Feder die Entstehung der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter darstellt, die er mit Recht als eine Apologie des Christentums bezeichnet. Wir sind auch ganz damit einverstanden, daß er stets den objektiven Standpunkt einzunehmen und einzuhalten bestrebt war, indem er die Kirchenväter und Kirchenschriftsteller möglichst immer selbst sprechen läßt, denn nur dadurch eignet sich ein solches Werk zur Benutzung für weitere Kreise, doch hätten wir andererseits gewünscht, daß er die größeren Vorarbeiten für das Ganze wie für einzelne Autoren wenigstens genannt und auf die vielen entgegenstehenden Auffassungen

Digitized by Google

etwas eingegangen wäre. So konnte es leicht geschehen, daß die Gegner in Übereinstimmung mit den alten Philosophen sagen, das Neue in der Philosophie der Väter sei nur das Glaubensprinzip, welches ein für allemal bei den wichtigsten Problemen von Gott, der Schöpfung und den letzten Dingen feste Normen geschaffen habe, während die spekulative Begründung lediglich der alten Philosophie entlehnt sei. Sagt doch selbst von Augustinus, den der Verf. mit Recht als den größten Geist des christlichen Altertums feiert, ein neuerer Dogmenhistoriker, daß die neuplatonische Grundierung der meisten Gedanken Augustins zwar nicht zur Verkleinerung derselben verwendet werden dürfe, aber das sei gewiß, daß ein Einheitspunkt für die mancherlei Vorstellungsformen, mit denen Augustin operiert, in sehr vielen Fällen gar nicht gefunden werden könne, wenn man vom Neuplatonismus absehe.

Der Verf. giebt zunächst einen „Blick auf die heidnische Philosophie dieser Zeit im Kampfe gegen das Christentum" im wesentlichen nach Kellner: Hellenismus und Christentum, darauf behandelt er das eigentliche Thema in drei Abteilungen. Die erste Periode geht bis zum Ende der Christenverfolgungen (Laktanz), die zweite umfaßt die Blütezeit der patristischen Philosophie von Athanasius bis Augustinus, die dritte den Ausgang derselben bis Johannes Damascenus und Gregor dem Großen. In den beiden ersten Perioden werden je zuvor die Häresien geschildert, was zum Verständnis notwendig war, wenn auch dadurch ein gutes Stück der Dogmengeschichte in die Geschichte der Philosophie aufgenommen werden mußte. Ohne eine solche Verbindung ist ja die

Digitized by Google

Philosophie der Kirchenväter, die fast ganz apologetisch war, gar nicht zu erklären. Bei der Darstellung der Häresien scheint mir, wie es herkömmlich ist, der Philonismus überschätzt zu werden. Weder der Gnostizismus noch der Arianismus ist allein aus demselben zu erklären, denn bei jenem hat die orientalische Religionsphilosophie, bei diesem der Aristotelismus eine wesentliche Rolle gespielt. Den Manichäismus bezeichnet der Verf. selbst als einen in christliche Formeln gefaßten Parsismus. Hätte er die neuesten Forschungen von Keßler statt des älteren Ritter mehr berücksichtigt, so hätte er gefunden, daß sich der Manichäismus aus Augustinus nicht vollständig darstellen läßt. Dagegen sind wir ganz damit einverstanden, daß er den Platonismus der Väter anerkennt. Auch dies ist richtig, daß im Morgenland mehr die neuplatonische, im Abendland die platonische Richtung bevorzugt würde. Vielleicht wäre dies an dem Pseudo-Areopagiten genauer nachzuweisen gewesen, wodurch auch die Stellung des Verf. in der kritischen Frage eine sichere geworden wäre. Denn trotz aller Geheimlehre wird man es doch niemanden begreiflich machen können, daß eine solche Philosophie bei einem Christen der apostolischen Zeit möglich war. Bei Justin und Clemens von Alexandrien geht der Verf. zu leicht über den Einwand hinweg, daß die griechische Philosophie ihrem Wahrheitsgehalte nach (λόγος σπερματικός) mit der Offenbarung auf gleiche Stufe gestellt werde. Gegen Origenes u. a. wird der Schöpfungsbegriff mit Glück verteidigt. Vielleicht glaubt man es dem Verf. mehr als anderen, daß das Geschöpfliche notwendig einen Anfang haben muß (S. 143, 148, 381). Die Lehre des h. Athanasius

Digitized by Google

über die Gotteserkenntnis scheint mir nicht richtig dargestellt zu sein. Er spricht nicht von einer natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntnis (c. Goet. 34 ff.), sondern von einer inneren und einer äußeren, in der Seele und in den Werken. Dies geht auch deutlich aus c. 30 hervor, worauf Athanasius zurückweist. Daß er de inc. 3 die übernatürliche Ausstattung nennt, ist richtig, spricht aber keineswegs gegen diese Auffassung. Die Glanzpartien der christlichen Philosophie der Kirchenväter und obigen Werkes bildet die Philosophie der Kappadozier und des h. Augustinus. Schanz.

3.

1. **Bibliographia Bernardina** qua S. Bernardi primi abbatis Claravallensis operum cum omnium tum singulorum editiones ac versiones vitas et tractatus de eo scriptos quotquot usque ad finem MDCCCXC reperire potuit collegit et adnotavit **P. Leopoldus Janauschek.** Vindobonae, Hölder 1891. XXXVII, 558 S. gr. 8.
2. **Catalogus** codicum manuscriptorum qui asservantur in bibliotheca monasterii O. S. B. **Engelbergensis** in Helvetia. Ed. **P. Ben. Gottwald.** Freiburg, Herder 1891. XVI, 327 S. 4. Preis: 12 M.

1. Diese Schrift bildet den vierten Teil der von Gsell und Janauschek herausgegebenen Xenia Bernardina, der Festgabe der Cisterzienser der österreichisch-ungarischen Provinz zum 800. Geburtsjahr ihres großen Ordensheiligen, während der erste Teil eine neue Ausgabe der Sermones Bernhards enthält, für welche die in Österreich, Böhmen und Steiermark befindlichen Handschriften verwertet

Digitized by Google

wurden, der zweite die Handschriftenverzeichnisse der Cisterzienserstifter dieser drei Länder, der dritte Beiträge zur Geschichte jener und einiger weiterer Cisterzienserklöster bietet. Der Band ist das Werk Janauscheks, des verdienten Verfassers der Origines Cistercienses, welche 1878 S. 166—173 besprochen wurden. Sein Plan war, alles zusammenzufassen, was auf die Ausgaben der Schriften, sowie das Leben und die einzelnen Handlungen des hl. Bernhard sich bezieht, sei es handschriftlich vorhanden oder sei es gedruckt worden, habe es eine größere oder kleinere Bedeutung. Es werden daher aufgeführt die Ausgaben, sowohl der Gesamtwerke als der einzelnen Schriften, der echten wie der unechten; die Übersetzungen und die Abhandlungen über den Geist und die Lehre des Heiligen; die auf den Schriften desselben ruhenden und seinen Namen an ihrer Spitze tragenden Erbauungs-, Gebet- und Predigtbücher; die größeren und kleineren, bedeutenderen und geringeren Lebensbeschreibungen, mögen sie als eigene Schrift erschienen oder in einem anderen Werk enthalten sein; die auf einzelne Handlungen des Heiligen, seine Bemühungen für die Reform des Klerus und des Volkes, für die Verteidigung des Glaubens u. dgl. bezüglichen Schriften; die von ihm handelnden geschichtlichen und litterarhistorischen Werke; die ihn betreffenden Lobreden aller Art, samt den einschlägigen Gebeten, Litaneien, Hymnen, theatralischen und musikalischen Arbeiten.

Das Werk ist also auf breitestem Rahmen angelegt, und es begreift sich, daß der Verf. mit dem Geständnis nicht zurückhält, es werde nicht ganz frei von Lücken und Fehlern sein. Wer wird es wagen, bei einem so weit

Digitized by Google

aussehenden Unternehmen den Anspruch auf absolute Vollständigkeit und Fehlerlosigkeit zu erheben? Und dem Verf. muß man jedenfalls um so größere Nachsicht angedeihen lassen, als er das Werk auf dem Krankenlager schrieb, auf das er seit einer Reihe von Jahren geworfen ist. Indessen braucht er nicht einmal eine besondere Nachsicht. Seine Bibliographie bietet, was man billigerweise erwarten kann. Sie umfaßt nicht weniger als 129 handschriftliche Arbeiten und 2761 Druckwerke. Die wichtigeren Ausgaben werden zugleich mehr oder weniger ausführlich beschrieben. Das Ganze ist im allgemeinen mit größter Genauigkeit ausgeführt.

Ein Werk wie das vorliegende erfordert naturgemäß vielfache Beihilfe, und dies um so mehr, wenn der Verf. durch seinen Gesundheitszustand durchaus am Reisen verhindert ist. Es sind zahlreiche Anfragen an Bibliotheken zu stellen. Der Verf. ließ es in dieser Richtung an Umsicht und Sorgfalt nicht fehlen, und andererseits kam man ihm vielfach entgegen. Wie das stattliche Verzeichnis der Gelehrten in der Vorrede zeigt, welche sein Unternehmen unterstützten, gingen seine Gesuche um Mitteilungen bis nach Mexiko.

Indem ich beifüge, daß sorgfältig gearbeitete Register die Benützung des Werkes erleichtern, empfehle ich die Schrift allen, die sich mit dem großen Abt von Clairveaux beschäftigen; den Verf. beglückwünsche ich zu dem schönen Unternehmen und seiner trefflichen Ausführung.

2. Der Engelberger Handschriftenkatalog ist eine Festgabe, welche das Kloster seinem Abt zum 25jährigen Amtsjubiläum darbrachte. Die Gabe hat auch eine Bedeutung für die Wissenschaft. Die nicht unbeträcht-

Digitized by Google

lichen litterarischen Schätze des Klosters, 165 Pergament- und 749 Papierhandschriften, gelangen durch sie zu allgemeiner Kenntnis. Der Katalog ist mit großer Sorgfalt ausgeführt und gereicht dem Verfasser, Bibliothekar des Klosters, zu hoher Ehre. Funk.

4.

1. **Geschichte der christlichen Kirche** von Professor Dr. **A. Robitsch.** Vierte Auflage, neu bearbeitet von Dr. **C. J. Bidmar,** Benediktiner des Stiftes Schotten in Wien, k. k. Professor in Krems a. D. Zweite Abteilung. Die Neuzeit. Regensburg, Verlagsanstalt 1891. XII, 615 S. 8.
2. **Josephi Fessler** quondam episcopi S. Hippolyti **Institutiones Patrologiae** quas denuo recensuit, auxit, edidit **B. Jungmann.** Tomi II pars prior. Oeniponte 1892. F. Rauch. VI, 447 S. 8. Preis: M. 3. 60.

1. Über den allgemeinen Plan, nach dem diese Kirchengeschichte bearbeitet ist, wurde bereits in der Anzeige des ersten Bandes 1889 S. 692 f. das Erforderliche berichtet. Die Schrift ist wie für das Studium der Theologie so und noch mehr für den weiteren Kreis der gebildeten Laien berechnet. Dem entspricht auch in Anlage und Durchführung der zweite Band, welcher die Neuzeit umfaßt. Der populäre Charakter kommt in der größeren Breite, mit welcher die Periode behandelt ist, indem ihr allein fast so viel Raum gewidmet wird als den beiden früheren Perioden zusammen, hier sogar noch stärker zur Geltung als im ersten Band, während andererseits durch Anführung der wichtigeren Litteratur bei einzelnen bedeutenden Kapiteln auch das Bedürfnis der Theologen etwas mehr berücksichtigt wurde. Die

Digitized by Google

Hauptaufgabe, welche der Neubearbeitung zufiel, war, die Geschichte der Kirche bis zur Gegenwart herabzuführen. Im übrigen scheint, soweit man urteilen kann, ohne das ältere Werk selbst einzusehen, das mir nicht zu Gebote steht, die zweite Hand hier weniger eingegriffen zu haben, als im ersten Band. Das Alte konnte in größerem Umfange belassen werden. Immerhin wurden mehrere Abschnitte umgearbeitet, andere entsprechend verbessert. Da und dort hätte in dieser Richtung wohl noch mehr geschehen können. Aber es sind die Schwierigkeiten nicht zu übersehen, welche gerade bei diesem Bande einer weiteren Änderung entgegenstanden, und ich darf von der Hervorhebung meiner Wünsche hier um so eher absehen, als der Hg. bei fortgesetzten Studien selbst das Richtige erkennen wird.

2. Der erste Band dieser neuen Ausgabe der Feßler'schen Patrologie wurde 1891 S. 491—495 angezeigt. Nunmehr liegt die erste Hälfte des 2. Bandes vor, enthaltend das 5. und 6. Kapitel des ganzen Werkes oder die Autoren, welche in der zweiten Hälfte des 4. und am Anfang des 5. Jahrhunderts hauptsächlich durch Erklärung der hl. Schrift sich auszeichneten und die Novatianer, Donatisten und Pelagianer bekämpften. Es wurden, wie der Hg. sein Verfahren selbst bezeichnet, zahlreiche Zusätze gemacht, im ganzen aber der Charakter des Werkes nicht verändert. Trotz der Zuthaten ging aber die Seitenzahl von 484 auf 447 zurück. Die Verminderung rührt hauptsächlich daher, daß häufig ein kleinerer Druck zur Anwendung gelangte. Ein Blick in das Werk zeigt auch alsbald, daß die Anordnung eine mannigfache Veränderung erfuhr. Zahlreiche §§ wurden

Digitized by Google

zusammengezogen. Feßler hat in dem Teil 119, Jungmann samt den neu eingefügten nur 54. Die früher unter dem Strich stehenden sachlichen Anmerkungen wurden im Kleindruck in den oberen Teil gestellt und den Noten vorzugsweise die litterarischen Bemerkungen zugewiesen. Einige Autoren, die früher bloß in einer Anmerkung kurz abgethan worden waren, wie Orosius und Marius Mercator, erhalten jetzt einen besonderen §. Die Änderung ist entschieden eine Verbesserung. Die Übersicht hat beträchtlich gewonnen. Die Autoren, die früher über Gebühr zurückgesetzt worden waren, erhalten eine ihrer Bedeutung entsprechende Stellung.

Der Zuwachs betrifft namentlich die syrische Litteratur. Während Feßler sich auf Ephräm beschränkte, werden jetzt auch die weiteren Syrer des 4. Jahrhunderts vorgeführt. Ferner erscheinen neu Priscillian, der Mönch Bachiarius und die Peregrinatio Silviae. Daß die Syrer in den Band kamen, veranlaßte der Umstand, daß demselben schon früher Ephräm zugewiesen war, an den sie sich anzureihen schienen. Da aber Aphraates noch im 3. Jahrhundert geboren war, so kreuzt sich der zweite Band zeitlich nun noch mehr als früher mit dem ersten. Es hätte sich deshalb empfohlen alle Syrer und mit ihnen auch einige der älteren Griechen dem ersten Band zuzuweisen.

Bei der Stellung, welche die neue Ausgabe zu der ersten einnimmt, ist es nicht Aufgabe der Kritik, auf das Ganze einzugehen. Ich hätte zwar gewünscht, daß die Bearbeitung etwas tiefer eingegriffen hätte. Schon bei der Anzeige der ersten Auflage wurde 1851 S. 423 betont, daß die Ausführung manchmal mehr apologetisch

Digitized by Google

und polemisch als historisch und kritisch sei, und es hätte in dieser Beziehung wohl da und dort etwas nachgeholfen werden können. Man nehme z. B. § 177: Doctrina Augustini. Doch ist der Punkt nicht besonders zu betonen. Die hier in Betracht kommenden Abschnitte nehmen eine untergeordnete Stellung ein, und es begreift sich daher, daß der Hg. sich nicht leicht entschließen wollte, bei ihnen seine Hand anzulegen. Eher wird man es empfinden, daß auch bei litterargeschichtlichen Abschnitten zu große Schonung geübt und die neueste Litteratur nicht immer gebührend verzeichnet wurde. Ich verweise in jener Hinsicht auf den Abschnitt über Apollinaris von Laodicea S. 5, der mit Rücksicht auf die neueren Untersuchungen hätte umgestaltet, bezw. wesentlich erweitert werden sollen. In dieser Beziehung beschränke ich mich auf ein paar Bemerkungen. Bei Aphraates vermißt man die Übersetzung der Homilien von G. Bert 1888, während das Fehlen der Schrift von S. Funk, die haggadischen Elemente in den Hom. des A. 1891, sich wohl aus der die neueste Litteratur betreffenden Bemerkung in der Vorrede erklärt. Bei Prudentius geht die Litteratur nur bis auf Rösler, während nach dessen Monographie noch eine Reihe von Schriften erschien. Bezüglich der Mauriner-Ausgabe Augustins wird S. 403 auf die Abhandlung Kukulas verwiesen, die berichtigende Abhandlung von Odilo Rottmanner aber nicht angeführt. Die Versehen sind übrigens nicht zahlreich, und sie lassen sich noch gut machen, da der Schluß noch aussteht. Vielleicht wollte der Hg. die bezüglichen Schriften nicht anführen, da er es nicht auf ganze Vollständigkeit absah. Die Auffassung dürfte sich indessen nicht empfehlen. Die

Digitized by Google

neueste Litteratur sollte nicht fehlen. Eher läßt sich von der alten etwas streichen. Möge die Publikation glücklich zu Ende kommen. Funk.

5.

Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum. Bearbeitet von Dr. **Jakob Hoffmann** Kurat und Religionslehrer an der städt. Handelsschule in München. Speyer, Jäger'sche Buchhandlung 1891. 209 S.

Der H. Verf. bezeichnet seine Schrift, die aus den Vorarbeiten für eine im J. 1886 von der theologischen Fakultät in München gestellte Preisaufgabe hervorgegangen ist, selbst als eine etwas ausführlichere Skizze, die vielleicht zu weiteren Studien auf diesem Gebiete anregen und in einzelnen Punkten den Weg angeben könne. Zu diesem Zwecke können wir das Schriftchen namentlich Anfängern, welche vor dem Studium der großen Sammelwerke einer Orientierung bedürfen, empfehlen. In übersichtlicher Weise giebt der Verf. eine geschichtliche Darstellung aller einschlägigen Fragen, indem er in drei Perioden, 325, 325—1200, 1200—1562, den Gang der Entwicklung darzulegen sucht. Es könnte sich fragen, ob es nicht besser gewesen wäre, durch eine Realeinteilung für die einzelnen Punkte eine zusammenhängende Darstellung zu gewinnen und dadurch die Wiederholungen und Weitschweifigkeiten zu vermeiden, aber es ist zuzugeben, daß die mehr äußerliche Anordnung der Übersichtlichkeit zu statten gekommen ist. Dagegen wäre es zu wünschen gewesen, daß der Verf. mehr Kritik geübt und größere Genauigkeit angestrebt hätte. Die

Digitized by Google

wichtigere neuere und neueste Litteratur ist sehr lückenhaft benützt, die Citate sind vielfach unsicher und anfechtbar. Bei der 4. Synode von Karthago sollte doch erwähnt sein, daß sie fiktiv ist (S. 37 A. 4), warum das Trullanum in das Jahr 706 verlegt wird (S. 96. 108. 115) hätte einer Erklärung bedurft, S. 131 scheint Autun mit Auxerre verwechselt zu sein. Was sodann die Kritik anbelangt, so sind zwar die Hauptresultate, wie es in dieser Frage zu erwarten war, als sicher zu betrachten, aber in den einzelnen Punkten sind die gegenteiligen Ansichten kaum zum Wort gekommen. Es hätte mehr als bloß einer Verweisung auf Palmieri, Frank und Hurter bedurft, um zu beweisen, daß Sündern niemals in der Todesstunde die Absolution verweigert worden sei. Mit der Bemerkung, daß man die Praxis der Kirche bezüglich der Eucharistie mit der Vorenthaltung der Absolution verwechselte, ist noch lange nicht dargethan, daß die Absolution bei der Auferlegung der Buße erteilt wurde. Diese schwierigen Fragen sind neuerdings so viel behandelt worden, daß man nur nach genauer Prüfung des Thatbestandes ein Urteil abgeben kann. Die Behauptung, daß den Kindern nur das h. Blut gereicht worden sei, ist in dieser Allgemeinheit nicht richtig und wird durch die weitere Behauptung, daß man die Bezeichnung Sakrament des Leibes und Blutes Christi nicht auf beide Gestalten zu beziehen habe, wenigstens für die ältere Zeit nicht wahrscheinlicher gemacht. Auch die unnötige Ehrenrettung der Väter, welche formaliter die Notwendigkeit der Kinderkommunion lehrten, ist auf ein zu ängstliches Streben, alles zu rechtfertigen, zurückzuführen. Wäre der betreffende Ausdruck des Triden-

Digitized by Google

tinums (S. 21 Kap. 4) so streng zu fassen, so würde der Verf. selbst damit in Konflikt kommen, denn er führt den sicheren Beweis, daß das Altertum diesen Gebrauch nicht bloß »in quibusdam locis« beobachtet hat. Wenn Akatholiken den Buchstaben pressen, um gegen die Autorität des Konzils Kapital daraus zu schlagen, so sind doch die Katholiken nicht verpflichtet, ihre Interpretation anzunehmen! Der etwas vornehme Ton über die katholischen Bestrebungen für den Laienkelch wäre vielleicht auch etwas herabgestimmt worden, wenn der Verf. die geschichtlichen Verhältnisse besser berücksichtigt hätte. Die Schrift von Knöpfler über die Kelchbewegung in Bayern giebt näheren Aufschluß hierüber. Indes nehmen wir derartige Überschwenglichkeiten einem jugendlichen Verf. nicht übel. Das fortschreitende Studium pflegt dieselben von selbst zu beseitigen, mancher Leser aber wird dadurch für den Gegenstand stärker eingenommen. Es ist ja zu empfehlen, daß die Theologen gerade über die dogmengeschichtliche Entwicklung wichtiger Fragen gut unterrichtet werden. Schanz.

6.

System und Geschichte der Kultur. Von Dr. **Georg Grupp,** Fürstl. Öttingen-Wallersteinischer Bibliothekar. 1. Bd. Ideen und Gesetze der Geschichte. 2. Bd. Geschichte der menschlichen Lebensformen und Lebensinhalte. Mit 33 Textillustrationen. Paderborn. Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh. 1892. XV u. 172; XIV u. 521 S.S. 8. Preis 10 M.

Wenn man die Anforderungen an einen aufstrebenden philosophischen Schriftsteller nicht gar zu unnachsicht-

Digitized by Google

lich stellt und wenn man namentlich nicht nach dem etwas hoch gegriffenen Titel des Buches ein allseitig fertiges und abschließendes Werk über Geschichtsphilosophie und über Entwicklung menschlicher Kultur und Bildung erwartet, wird man das Werk von Dr. Grupp mit großem Interesse verfolgen, die reiche Gedankenfülle in demselben bewundern und nicht nur eigentliche Belehrung, sondern unter Umständen noch mehr Anregung zu weiterem Nachdenken über die Probleme der Kulturgeschichte erhalten.

Wer wie Ref. selbst schon ein ziemliches Stück der Kulturgeschichte der Menschheit wenigstens litterarisch kennen gelernt und mancherlei zerstreute Einzelheiten durchgearbeitet hat, wird an einer solchen zusammenfassenden Arbeit, wie sie hier vorliegt, manches im Kleinen vermissen, manches anders dargestellt wünschen, einige Urteile wohl auch für verfrüht oder unstichhaltig finden. Wenn man dann aber wieder damit vergleicht, was sonst in Geschichtsphilosophie und Kulturgeschichte bis in die neueste Zeit dargeboten wird, wo die einen über einen veralteten rohen Standpunkt nicht hinauskommen, die anderen alles unter dem Gesichtspunkte des kirchenfeindlichen Liberalismus betrachten, andere endlich zwar scholastisch konstruieren, aber nicht über das Mittelalter hinausschauen, so freut man sich einer frischen selbständigen Arbeit; und wenn man dann auch das Kritisieren nicht ganz lassen kann, so geschieht es zu allermeist zum Nutzen des Verf. selbst, welchem durch Aussprechen von abweichenden Ansichten und durch Hinweise auf den einen oder andern Fehler besser gedient ist, als durch prüfungslose Zustimmung.

Man denkt sich sonst das Entstehen eines Werks

Digitized by Google

von so systematischem Aufbau und so knapper Form anders, als es hier vor sich gegangen. Der Verf. hat sich an eine Aufgabe gewagt, welche man sich gewöhnlich als den Abschluß eines langen Lebens voll Sammelfleiß und Gedankenarbeit vorstellt, in welcher das auf langen und ermüdenden Wegen errungene Wahrheitsgut gesichtet und in zusammenfassender Überschau dargestellt wird. Aber warum haben wir — insbesondere auf katholischer Seite etwa seit den Tagen des alten Görres — seit langem solche Meister nicht mehr gesehen und solche Werke nicht mehr erhalten, in welchen mit wahrhaft philosophischem Geiste Überschau über das ganze große Gebiet der Geistes- und Kulturentwicklung der Menschheit gehalten wird? Die Antwort ist nicht schwer. Den einen fehlt es bei aller Erforschung der einzelnen Zweige menschlicher Gesittung an der Kraft der philosophischen Durchdringung und Klärung, und zwar meist schon aus dem Grunde, weil die moderne, im besten Falle eklektische Philosophie keine sichere Führung, keine Leitsterne bietet. Die anderen sind durch Amt und Lebensstand an eine begrenzte engere Aufgabe gewiesen; andere endlich sind vor der Zeit ihrer eigentlichen litterarischen Reife müde gearbeitet und es fällt ihnen die Feder aus der Hand, ehe sie im stande sind, von dem Inhalt ihres Lebens und Forschens noch einmal Zeugnis abzulegen und die Summe ihrer Erkenntnis in einem litterarischen Vermächtnisse niederzulegen.

Also nehmen wir es nicht allzustreng, wenn eine hochgemutete jugendliche Kraft sich einer solchen Aufgabe unterzieht, ein Geist, der noch nicht von der modernen Skepsis angekränkelt ist, ein „Kopf, dem noch nicht alle

Digitized by Google

Hoffnung schwindet", ein Gelehrter, der aus einem verhältnismäßig dem Umfange nach beschränkten Stoff einen formenreichen und stilvollen Bau aufzuführen weiß.

Über den Aufbau des Systems wie über die Verarbeitung der ausgebreiteten Detailnotizen zum Ganzen haben wir aber einige Bemerkungen zu machen. Es liegt, wie man bald herausfindet, in der an sich gewandten Darstellung Dr. Grupps etwas, was uns die innere logische Notwendigkeit der Gedankenfolge vermissen läßt; er weiß uns nicht die Überzeugung beizubringen, daß nun alles sich gerade so und nicht anders verhalte, als er es sich in seinen Gedanken zurechtlegt; die Darstellung ist mehr subjektiv reflektierend, als streng beweisend, und bleibt in manchen Einzelfragen nicht einwandfrei. Es kommt dem Verf. zwar zustatten, daß seine Grundlagen im ganzen auf der sicheren christlichen Weltanschauung gefestigt ruhen, daß seine Auffassung eine hohe und ideale, sein Ausblick von einem unanfechtbaren Standpunkt aus genommen und daß seine Begeisterung es ist, welche ihn die Klippen, an denen seine Deduktionen scheitern könnten, nicht wahrnehmen läßt. Diejenigen Leser, die eine im großen und flotten Stil gehaltene Apologie der christlichen Bildungsgeschichte wünschen, werden das Buch nicht ohne Befriedigung lesen; eine andere Frage aber ist, ob dasselbe auch nach anderen Kreisen hin überzeugend oder nur wenigstens zum geistigen Kampfe herausfordernd wirken werde; das Buch setzt doch eigentlich schon überzeugte Leser voraus.

Ist also schon der Aufbau des Systems nicht so fest in sich geschlossen, daß die innere Notwendigkeit desselben einleuchtete, so ist auch der geschichtliche Teil zwar

Digitized by Google

von großen Hauptgedanken beherrscht; aber bei den einzelnen Momenten, aus denen das Bild des Kulturlebens der Völker und Zeiten zusammengesetzt wird, fehlt es wiederum vielfach an der Einsicht in die Notwendigkeit, oder an dem Nachweis, daß überall gerade die maßgebenden und ausschlaggebenden Punkte erfaßt und in das richtige Licht gerückt worden seien, daß namentlich, weil doch aus der ungeheuren Menge von Erscheinungen, Namen und Thaten, mit dem Schwert und mit dem Geist, nur weniges ausgewählt werden konnte, nichts Entscheidendes vergessen, übergangen, unterdrückt worden sei. Man sieht sich hier auf den guten Glauben, ja sozusagen auf den guten Geschmack des Verf. angewiesen und ist abhängig von dem Maße, in welchem ihm die Quellen und litterarischen Hilfsmittel, bisherige Studien und Lesefrüchte oder fremde Auktoritäten dienstbar sein konnten. Nun kann man ja in gewissem Sinne dafür dankbar sein, daß wir nicht mit dem ganzen gelehrten Apparat behelligt werden, welcher sonst mit geschichtlichen Darstellungen verbunden wird, und es kann billigerweise von dem Verf. einer solchen Überschau über das Gesamtgebiet der menschlichen Kultur niemand verlangen, daß er absolut aller Quellen oder der einschlägigen Litteratur mächtig sei. Aber es verhält sich mit manchen litterarischen Nachweisungen und mit der Benützung von Auktoritäten fast ebenso, wie mit den dem 2. Bande eingefügten Abbildungen, welche keineswegs nach einem grundsätzlichen Bedürfnis ausgewählt, sondern mehr nur aus dem Grunde beigedruckt sind, weil sie dem Verf. zur Hand waren und jede für sich ein kleines Stück Kultur repräsentiert. Man nimmt ja solche Gaben gerne an,

Digitized by Google

sie geben der Darstellung eine Würze und bieten eine Gelegenheit, verborgene Kleinodien aus Bibliotheken oder Sammlungen zu Ehren zu bringen; sie bilden einen Schmuck, ohne daß sie doch die Aufmerksamkeit von der Hauptsache ablenken; aber weder die Illustration an sich, noch die Auswahl der aufgenommenen Abbildungen ist innerlich durch tiefere Beziehungen zum Texte motiviert. So ist nun eben auch in den oft recht farbenreichen Bildern und Darstellungen namentlich des 2. Bandes, in der reichen Mitteilung von eigenen Studien und Lesefrüchten, in der Auswahl und Ausnützung der litterarischen Gewährsmänner vieles vom Zufall bestimmt, vieles ließe sich durch Benützung anderer Hilfsmittel und durch andere Verteilung von Licht und Schatten mit gleichviel objektiver Wahrheit auch anders darstellen und nachweisen.

Aber das dürfen wir unbedenklich sagen, daß alles mit Geist dargestellt ist, mit einer Unabhängigkeit des eigenen Urteils und mit einer Tiefe, der es nur eben noch an der Klarheit gebricht. Vielleicht verläßt sich Dr. G. manchmal zu stark auf das eigene Urteil, und doch lassen wir uns dies lieber gefallen als die platte Alltäglichkeit, die sich in manchen neuen Werken so breit macht.

Wir können hier nur auf weniges eingehen, und sowohl das dem Buche gespendete Lob als auch unsere etwaige Einschränkung dieses Lobes zu erläutern. Zu den ansprechendsten und gelungensten Teilen des Werkes gehört die Darstellung der Sitten und Kulturverhältnisse des Mittelalters. Mit viel Geschmack und Verständnis werden einzelne Volksbilder und Charakterfiguren herausgegriffen, um die richtige Anschauung zu ermöglichen,

Digitized by Google

ohne doch durch die Masse des Stoffes den Leser zu ermüden oder zu erdrücken; nur der Verf. wird zuweilen durch die Masse der zuströmenden Gedanken und Bilder erdrückt und vermag seinen Gegenstand nicht ganz zu bewältigen. So erging es ihm mit der Würdigung Dantes, die uns nicht ganz befriedigt, obwohl mancher vielleicht wieder dafür dankbar ist, daß er nicht noch einmal den ganzen Höllen- und Himmelsraum durchwandern muß, ermüdet, wie man heute ist, von dem modernsten Kultus des großen Florentiners. Was uns aber besonders anliegt, ist ein anderer Punkt, nemlich die Beziehung der christlichen (mittelalterlichen) Kultur zur antiken und wieder zu der der Renaissance. Hierin müßte etwas mehr Klarheit geschaffen und nicht nur das betont werden, was die Antike und die Renaissance von der christlichen Bildung unterscheidet und trennt, sondern auch das, was sie verbindet. Schon im 1. Bd. S. 145 heißt es: „Eine Vorbedingung der Ausbreitung des Christentums war die Auflösung der antiken Kultur". Der Satz ist nur so gelegentlich hingeworfen und der darin enthaltene Gedanke nicht unbedingt festgehalten. In Wirklichkeit wäre auch viel leichter der Satz zu beweisen: „Die hohe Blüte und die weite Verbreitung der antiken Kultur hat der Ausbreitung des Christentums, so weit sie von menschlichen Mächten abhing, den größten Vorschub geleistet". Das ist überhaupt der Punkt, in welchem wir eine schiefe Auffassung vom Verhältnis der antiken zur christlichen Kultur, im weitesten Sinne des Wortes, finden. Man stellt sich die alte klassische Bildung wie dann später die Bildung der Renaissance als schlechthin der christlichen feindlich vor. Aber woher kommt es

Digitized by Google

denn, daß das Christentum seine glänzendste Siegesperiode gehabt und seine welterobernde Macht gezeigt hat gerade in jenen Jahrhunderten und in jenen Völkern, die noch unter der Macht der antiken Kultur gestanden? Die erste klassische Litteraturperiode der Christen fällt noch mit der Zeit der antiken Welt- und Volksbildung zusammen; ohne Plato, dessen Studium in den Schulen zu Rom, Mailand, Karthago u. s. w. nicht vergessen war, wäre Augustinus nicht der große christliche Philosoph geworden. Gerade die Völker der klassischen Kultur haben Jahrhunderte lang die christliche Kirche auf heimischem Boden gepflegt und sie zu Macht und Glanz erstarken lassen; mit dem Niedergang dieser antiken Kulturwelt, nach Überflutung und Verwüstung der gesegneten Länder im Umkreis des römischen Reichs und der hellenistischen Bildung ging auch die erste Blüteperiode des Christentums zu Ende; und nach den schweren Katastrophen der Völkerwanderung, wo immer sich die Kirche wieder erholte und neue Blüten trieb, da geschah es mit Anknüpfung an die Bildung der vergangenen Jahrhunderte, an die klassische Litteratur und Wissenschaft. Von einer christlich germanischen Kulturepoche kann man doch erst von da an reden, wo dem rauhen germanischen Wildling das Edelreis der höheren Kultur des Südens aufgepfropft worden war, und diese Kultur des Südens, wenn auch in der Sonne des Christentums erstarkt und gereift, ist doch nicht ohne ihre Wurzeln in der klassischen Bildung zu verstehen. Schon bevor es eine „Wiedergeburt" der antiken Geschichtsanschauung und Dichtung im Sinne des „Humanismus" gab, war Aristoteles in der Scholastik wiedererstanden. Gerade in Italien, welches

Digitized by Google

die christliche Bildung den germanischen und nordischen Völkern vermittelte, hatte die antike Bildung zu bestehen nie ganz aufgehört; der Römer des Mittelalters fühlte sich als Erben der alten Römer, gleichwie der heutige italische Bauer fast noch nach Art des Cincinnatus den Boden umpflügt. Man vergesse nicht, daß zu den Elementen und Offenbarungen der antiken Bildung auch das römische Recht gehört, welches seine Kulturmacht nie verloren hatte und den Römern des christlichen Mittelalters stets mit den Überlieferungen der Kaiserzeit erfüllte. Wir verkennen nicht, was in der nun einmal sogenannten Renaissance an heidnischem oder modern weltlichem Geiste enthalten ist; aber zur Erklärung der ganzen geistigen Bewegung in Italien des 14—16 Jahrhunderts muß ein Moment beigezogen werden, welches fast ganz vergessen wird. Die italienische Wiedergeburt des klassischen Altertums war eine nationale Reaktion gegen die fremden Kulturelemente, welche der Nation aufgedrängt werden wollten. Fremdherrschaft, deutsches Kaisertum, deutsches Ritter- und Lehenwesen, deutsche Ansiedelungen und Stadtrechte, ghibellinische Parteibildungen, zur Schwächung des nationalen Volksbewußtseins, deutsche Kunsteinflüsse, deutsche (gotische) Bauweise, das waren Dinge, welche den Stolz und Unabhängigkeitssinn der Nation reizten; die Italiener besannen sich auf ihre große Vergangenheit und berauschten sich nun auch im Schwelgen an den stolzen Erinnerungen; die Reaktion führte, wie es meistens geht, über das Ziel hinaus; die Italiener wollten kein Mittelalter anerkennen, weil ihnen das Mittelalter germanisch, antinational erschien. Die Bewegung wurde durchaus nicht allgemein als eine anti-

Digitized by Google

religiöse oder widerkirchliche aufgefaßt; die Kirche selbst ging auf sie ein; Päpste und Prälaten jeden Rangs huldigten dieser Wiedergeburt, und es wird heute noch wenige unter den kirchlich gesinnten Italienern geben, welche im Bau von St. Peter zu Rom oder in den Kunstwerken von Giotto bis auf Michel Angelo und Raffael die Offenbarungen eines heidnischen, vom hohen Ideal abgefallenen Geistes erblicken. In manchen italienischen Kreisen war zu anfang die Buchdruckerkunst nicht gut angesehen und die gedruckten Bücher wurden von den Sammlungen der schönen Handschriften ausgeschlossen; das war der Stolz des Italieners gegenüber der germanischen Erfindung, die sich allerdings in ihren Anfängen noch ziemlich unbeholfen und ästhetisch dürftig darstellte. — Dafür hat aber Italien auch die deutschen Hexenprozesse nicht angenommen.

Nach diesen Andeutungen wären also manche Urteile über die Kultur der Renaissance etwas anders zu stimmen. Man möge hieraus zugleich ersehen, wie sehr es einen Rezensenten reizen könnte, sich mit dem Verf. über eine Reihe von interessanten Problemen der Kulturgeschichte auseinanderzusetzen. Humanismus, deutsche Reformation, das Zeitalter Ludwigs XIV, französische Philosophie und Revolution, moderner deutscher Klassizismus, Romantik, Jungdeutschland, dann wieder die feste Burg der katholischen Weltanschauung und der Aufschwung katholischer Wissenschaft — man würde kein Ende finden, wollte man auch nur einigermaßen kritisch aufzählen, was zu loben oder zu beanstanden wäre. Am besten ist wohl die Periode der französischen Skepsis gelungen, sodann die Zeit eines Bossuet, Pascal u. s. w. Von

Digitized by Google

einzelnen Charakteristiken haben uns Ariost, Tasso, Cervantes besonders gefallen, etwas weniger Shakspeare.

Ein Auszug mit erschöpfender Inhaltsangabe aus dem Buche läßt sich nicht machen; der Reiz und litterarische Wert desselben liegt nicht in dem Gerippe, sondern im philosophischen und stilistischen Gepräge. Der erste Band bildet freilich, schon seinem Inhalte nach, keine leichte Lektüre; es wäre aber doch schade, wenn man sich die Anstrengung verdrießen ließe, sich durch den kurzen ersten Band zum reicheren und farbigeren zweiten hindurchzuarbeiten, der allerdings dem Verf. mehr Gunst und Dank vom größeren Publikum bringen wird, als der erste. Möge der Erfolg dieses Werkes den Verf. zu neuen Anstrengungen ermutigen!

Rottenburg. Linsenmann.

7.

Die Lehre von den **Kirchenrechtsquellen**. Eine Einleitung in das Studium des Kirchenrechts. Von Dr. **Philipp Schneider**, Professor der Theologie am Kgl. Lyceum zu Regensburg. Zweite (vollständige) Auflage. Regensburg, F. Pustet, 1892. VIII. 212.

Hr. Dr. Philipp Schneider hat für das Studienjahr 1889/90 das Programm für das k. Lyceum zu Regensburg geschrieben und sich als Thema „Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen" in der Absicht gewählt, die Arbeit seinen Vorlesungen über Kirchenrecht zu Grunde zu legen und den Zuhörern für das erste Studium ein Hilfsmittel in die Hände zu geben. Die Schrift soll die Mitte halten zwischen den großen, ausführlichen Dar-

Digitized by Google

ſtellungen, wie ſie bei Phillips, Schulte und namentlich Maaſſen ſich finden und zwiſchen den allzu kargen, nur ſkizzenhaften Aufzählungen, welche die gewöhnlichen Lehrbücher zu bieten pflegen. Weil aber der engbegrenzte Raum eines Programms zur Aufnahme des ausgedehnten Stoffes nicht hinreichte, ſo hat der Verfaſſer mit den Sammlungen des Fulgentius Ferrandus und Cresconius abgebrochen und die Fortſetzung ſowie den Abſchluß des Ganzen für eine nahe Zukunft in Ausſicht geſtellt. Die jüngſte Zeit (1892) hat uns nun in der obenverzeichneten Schrift die Erfüllung des Verſprechens gebracht. —

Wir ſind dem Herausgeber ſchon einmal auf kirchenrechtlichem Boden begegnet, als wir ſeinem Buche: „Die biſchöflichen Domkapitel, ihre Entwicklung und rechtliche Stellung im Organismus der Kirche“, Mainz, Kirchheim, 1885 in der Quartalſchrift 1886, S. 316 ff. eine kurze Anzeige widmeten und wenn es uns vergönnt war, dem damaligen Dompräbendaten zu Würzburg ſolide kanoniſtiſche Bildung, unverdroſſenen Fleiß und umfaſſende Gelehrſamkeit, klare, elegante Diktion, beſonnenes, von jeder Einſeitigkeit freies Urteil und anſtändige, maßhaltende Polemik nachzurühmen, ſo gelten dieſe Epitheta vollauf auch dem nunmehrigen Profeſſor der Theologie in Regensburg. Aber während er dort im allbekannten Tone der gelehrten und wiſſenſchaftlichen Abhandlung redet, geht hier ſein Beſtreben dahin, den ſchwierigen und oft verwickelten Stoff den Anfängern möglichſt klar und verſtändlich zu machen. Dieſem Zwecke dienen namentlich die zahlreichen Beiſpiele, die zur nähern Erläuterung des Geſagten beigefügt werden, die eingeſtreu-

Digitized by Google

ten historischen Notizen z. B. S. 19 ff.; 92. 5; 127. 1, die Richtigstellung geschichtlicher Thatsachen (S. 34. 1; 157. 1). Um den jungen Theologen „einen Überblick über die Litteratur des kanonischen Rechtes zu geben", werden bei jedem Paragraphen die wichtigsten Autoren und sowohl die ältern als auch die neuern und neuesten dorthin gehörigen Schriften genau verzeichnet und inhaltlich gewissenhaft verwertet, wie unter anderm S. 44 ff. Funks doctrina XII apostolorum und dessen Apostolische Konstitutionen ihrem Hauptinhalte nach einläßlich vorgeführt werden; aber aufgefallen ist uns, daß dabei die grundlegenden Werke von Drey, „Neue Untersuchungen über die Konstitutionen und Kanones der Apostel" und von Bickell, Geschichte des Kirchenrechts Bd. I, sowie später S. 74 beim Liber diurnus Sickel's neueste Edition desselben mit der vorzüglichen Praefatio übersehen wurden. Trotz dieser und einiger anderer kleiner Mängel möchte Ref. doch sein Endurteil dahin abgeben, daß ihm neben Schneider's neuester Schrift keine bessere, vollständigere, lichtvollere, mit größerer Akribie gearbeitete Einleitung in die kirchlichen Rechtsquellen bekannt ist, ganz ausgezeichnet geeignet für das beginnende Studium des kanonischen Rechts. — „Einzelne Partien, sagt die Vorrede, sind etwas ausführlich behandelt, mehr als es vielleicht für einen Leitfaden passend erscheint, so besonders Pseudoisidor; allein, ich wollte ein möglichst vollständiges Bild vom Stande der pseudoisidorischen Frage geben und meine Ansicht etwas näher, wenn auch in aller Kürze, begründen". Letzteres hat der Hr. Verfasser mit Geschick und Erfolg durchgeführt, aber die vorausgeschickte Einleitung S. 82—88 ist doch

Digitized by Google

zu umfassend und weitschichtig. Alles wahr und den Resultaten der neuern und neuesten Forschungen vollständig entsprechend! Indessen stellt eine solche Gründlichkeit an das Gedächtnis der Schüler größere Forderungen als an sich nötig wäre und kann leicht entmutigend oder gar abschreckend wirken. Auch S. 57 f. 127 f. 151 scheint das sehr löbliche, aber allzueifrige Streben nach Vollständigkeit die richtigen Grenzen überschritten zu haben.

Diese unsere Ausstellungen sind höchst unerheblich und können den Wert der trefflichen Leistung in keiner Weise beeinträchtigen, aber ein Referent muß doch auch etwas zum Kritisieren haben. — Kober.

8.

Die Lehre des Alten Testamentes über die **Cherubim und Seraphim** von Dr. theol. **Johannes Nikel.** Leipzig. G. Fock. 1890. 8°. 101 S. Pr. M. 1, 50.

Das Ergebnis dieser fleißigen Untersuchung ist: Die Cherubim sind nach der Anschauung des A. T. reale, rein geistige, himmlische, mit hohen Vorzügen ausgestattete Wesen, die zur Herrlichkeit Gottes in besonderer Beziehung stehen. Die Gestalt der Cherubs nach der traditionellen Auffassung und Darstellung des alttestamentlichen Bundesvolkes ist im wesentlichen die menschliche. Die Idee der Cherubs stammt aus der Offenbarung, und wenn auch bei heidnischen Völkern Anklänge an diese Idee sich finden, so ist nicht an eine Entlehnung sei es der Juden, sei es der Heiden, zu denken, sondern die gemeinsame Quelle ist die Uroffenbarung.

Digitized by Google

Mit den Cherubim wesensverwandt aber nicht identisch sind die Seraphim, die einzig bei Jesaias vorkommen, und in heidnischen Kulten keine nachweisbare Analogie haben.

Die Schrift, eine der theologischen Fakultät zu Würzburg vorgelegte Inauguraldissertation, ist dem Prof. der Theologie zu Breslau, Dr. Paul Scholz, gewidmet. Vetter.

9.

Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen. 3. (Schluß) Band. Mit Nachträgen zu den zwei ersten Bänden. Auf Grund handschriftlicher und gedruckter Quellen bearbeitet von **Wilhelm Bäumker.** Freiburg i. Br. 1891. Herder 8°. XI u. 360 S. Preis: 8 M.

Dieser Band behandelt das katholische deutsche Kirchenlied in der Zeit seines Niederganges. Der Lichtseiten sind hier wenige. Das Erfreulichste ist, daß diese Periode dem Kirchenliede eine weitere Verbreitung im Volke verschaffte. Indessen ist es sehr lehrreich, nachdem der klassische Melodien-Schatz des katholischen deutschen Kirchenliedes in den zwei früheren Bänden vorgelegen, die weitere Entwickelung zu verfolgen und den Wegen nachzugehen, welche das Kirchenlied der späteren Zeit eingeschlagen hat.

Von der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. an sind einzelne Lieder von Spee („Trutz-Nachtigall") und Angelus Silesius („Heilige Seelenlust") tonangebend. Daher die Thatsache, daß die Lieder aus der ersten Hälfte des 18. Jahrh. mehr den Charakter falscher, ungesunder

Digitized by Google

subjektiver Empfindung und Andacht, als den gemeinschaftlicher Erbauung haben und zum größten Teil noch mehr, als bei Angelus Silesius der Fall war, in die süßliche Tändelei der Schäferpoesie ausarten. Das Kirchenlied der letzten Hälfte des Jahrh. aber hatte einen vollständig didaktischen Ton angenommen. Und das hat uns das Mitmachen nicht mit dem älteren, sondern mit dem jüngeren protestantischen Kirchenliede angethan.

Bezieht sich dieses auf die Texte, so ist es schlimmer noch in Betreff der Melodien. Wir bemerken zwar hier bis zur Mitte des 18. Jahrh. noch eine schöne Nachblüte; leider aber verlor man dann allmählich so sehr den Zusammenhang mit der Vergangenheit, daß man schließlich gar kein Verständnis mehr für dieselbe besaß. In Folge dessen verschwand das altehrwürdige Kirchenlied aus den Gesangbüchern und an seine Stelle traten menuettmäßige und gemeinbehagliche Weisen oder seichte und triviale Opernmelodien.

Wundern dürfen wir uns freilich nicht über diese Erscheinung. Denn nachdem schon längst die Instrumentalmusik und mit ihr die Form der Arie sowie des Menuetts ihren Einzug in die Kirche gehalten, was konnte man da anders erwarten? „Wenn lateinische Messen im brillanten Opernstil aufgeführt wurden, um durch äußeren Prunk die innere Glaubenslosigkeit zu verdecken und alle erdenklichen Effekte aufgeboten wurden, um die Sinne zu kitzeln, wie konnte es da mit den Melodien zu den deutschen Kirchenliedern besser stehen"? — Erklärlich, wenn auch nicht berechtigt, finden wir es dann aber auch, wenn gegen Ende desselben 18. Jahrh. der deutsche Kirchengesang durch Empfehlung angesehener

Digitized by Google

Männer immer mehr Terrain im liturgischen Gottesdienste fand. Diese Männer waren dabei geleitet vom besten Streben; sie erkannten es als das einzige Mittel, „um die künstlichen Konzerte, Symphonien und italienischen Arien, welche nur für Tanzsäle und Schaubühnen komponiert sind und die Zuhörer nur mit irdischen Empfindungen erfüllen, von den geheiligten Altären zu entfernen". Wenn nun auch die Melodien der eingeführten deutschen Singmesse keinen kirchlichen Wert beanspruchen können, so war doch dieser Volksgesang weniger skandalös als die Opernmusik.

So findet sich nun als eine neue Liedergattung in diesem 3. Bande „deutsche Singmesse" aufgeführt. Im übrigen entspricht dieser Band in seiner Anlage den zwei früheren Bänden. Nach einer historischen Einleitung wird ein Verzeichnis der Litteratur über das protestantische und katholische Kirchenlied als Nachtrag und Fortsetzung der beiden andern Bände gegeben. Darauf folgt eine Beschreibung der Gesangbücher selbst mit Nachholung einiger älterer Bücher. Hieran reiht sich der Abdruck der Vorreden, wobei freilich manche ihres nichtssagenden Inhaltes wegen hätten gekürzt werden können. Auf S. 163 beginnen die Melodien mit der ersten Strophe und den Nachweisen in 251 Nummern. Dann folgen Nachträge zu den früheren Bänden und endlich noch sehr interessante, mit großem Fleiße zusammengetragene Notizen über Liederdichter, Komponisten und Gesangbuchsherausgeber. Die Akribie, mit welcher die beiden ersten Bände gearbeitet waren, und welche allgemein rühmend hervorgehoben wurde, ist auch bei Abfassung dieses Bandes freudiger Anerkennung wert.

Digitized by Google

Wir besitzen nun für das katholische deutsche Kirchenlied ein grundlegendes Werk sowohl für die wissenschaftliche Forschung als namentlich auch für die sich daran schließenden praktischen Zwecke. In letzterer Hinsicht hoffen wir besonders von dem Werke die besten Erfolge. Bereits hat es eine schöne Frucht gezeitigt in den „Pälterlein" von J. Mohr. Scheint der Tag auch noch in weiter Ferne zu liegen, wo dieses als allgemeines deutsches Gesangbuch angenommen wird, so dürfte dasselbe doch allen Diöcesanbüchern bei einer neuen Auflage zu Grunde gelegt werden. So könnten dann die letzten Spuren des Minderwertigen und Leichtfertigen von selbst verschwinden, die sich noch immer sogar in den besten unserer Gesangbücher erhalten.

Repetent Schwarz.

10.

Gregor Heimburg von **P. Joachimsohn**. Bamberg, Buchner 1891. XIV, 328 S. gr. 8. — A. u. d. T.: Historische Abhandlungen aus dem Münchener Seminar. Hg. von Dr. Th. Heigel und Dr. H. Grauert. I. Heft. Preis: 8 M.

Die Leiter des historischen Seminars in München entschlossen sich zu dem im vorstehenden bezeichneten Unternehmen, um den angehenden Historikern die Veröffentlichung selbständiger, wissenschaftlich brauchbarer Arbeiten zu erleichtern. Das Unternehmen wird würdig eingeleitet. Heimburg fand wohl 1851 in Cl. Brockhaus einen Biographen. Aber dessen Arbeit entspricht nicht mehr dem Stand der Wissenschaft. Durch eine Reihe von Untersuchungen wurde inzwischen unsere Kenntnis

Digitized by Google

des 15. Jahrhunderts wesentlich bereichert, auch manches Dunkel im Leben Heimburgs aufgehellt. Weiteres ließ sich durch sorgfältigere Benützung der älteren Litteratur und durch Heranziehung ungedruckten Materials gewinnen. Der Verf. hat es an Mühe und Umsicht in dieser Richtung nicht fehlen lassen. Vor allem boten die Handschriften der bayerischen Hof- und Staatsbibliothek eine reiche Ausbeute dar. Dann aber ergaben auch die Archive von Nürnberg, Würzburg, Dresden und München manche Bereicherung des Stoffes. Das Bild Heimburgs ließ sich so auf erweiterter Grundlage richtiger und vollständiger zeichnen, und bei der Stellung und Aufgabe, die demselben in seinem Leben zufiel, gestaltete sich die Arbeit zugleich zu einem Stück Zeitgeschichte. Im J. 1432 ging er im Auftrag des Erzbischofs von Mainz, dessen Generalvikar er, obwohl Laie, zwei Jahre früher geworden war, nach Basel, als die Kurfürsten sich um eine Versöhnung von Papst und Konzil bemühten. Die Sendung gab ihm Gelegenheit, in eine bedeutsame öffentliche Angelegenheit einzugreifen, und seine Thätigkeit war auch fortan durch die großen kirchlich-politischen Kämpfe in Anspruch genommen, welche die Zeit und insbesondere Deutschland bewegten. Es seien nur ein paar Hauptpunkte hervorgehoben. Er war einer der Gesandten, welche die Kurfürsten 1446 zu Verhandlungen mit Eugen IV nach Rom schickten. Im J. 1459 erscheint er als Vertreter mehrerer Fürsten auf dem Kongreß von Mantua. Hernach war er hauptsächlich im Dienste des Herzogs Sigismund von Tirol in dessen Streite mit dem Bischof von Brixen, Kardinal Cusa, und zuletzt im Dienste des Böhmenkönigs Georg

Digitized by Google

Podiebrad thätig. Jener Kampf brachte wie dem Herzog so auch ihm die Exkommunikation, und die Zensur blieb lange auf ihm lasten, da er in dem Frieden v. J. 1464, unbekannt, aus welchen Gründen, nicht einbezogen wurde. Erst im Frühjahr 1472, fünf Monate vor seinem Tode, erwirkte er die Lösung des Bannes. Seine Thätigkeit griff hienach in die Zeit 1440—1470 bedeutsam ein. Die Darstellung, welche von ihr in der vorliegenden Schrift geboten wird, verdient im ganzen großes Lob. Durch eine Reihe von Urkunden, Reden und Briefe, welche in den Beilagen (S. 292—324) abgedruckt werden, erhält die Schrift noch einen besonderen Wert.

Digitized by Google

III.

Analekten.

Ich habe ſchon bei einer anderen Gelegenheit auf die Abhandlungen Ackermanns über den **Begriff der Freiheit** bei dem h. Thomas und den Scholaſtikern hingewieſen. Die Wichtigkeit des vielverhandelten Themas mag es rechtfertigen, wenn ich das Reſumé aus der Schlußabhandlung (Annales de phil. chrét. 1891. Nov. p. 45 ff.) hier wiedergebe. Das Syſtem enthält folgende Sätze: Der Wille iſt das vernünftige Verlangen. Der Wille folgt dem Verſtand, der ihn bewegt, während dieſer ſelbſt durch das Objekt bewegt iſt. Wie der Verſtand ſeinen unbeweglichen Stützpunkt in den Prinzipien hat, ſo hat der Wille den ſeinigen im letzten Ziel, welches das allgemeine Gut iſt. Die Erkenntnis geht von den Prinzipien zu der Schlußfolgerung fort, vom Allgemeinen zum Beſonderen, vom Notwendigen zum Kontingenten. Der Wille ſchreitet vom Zweck zu den Mitteln, vom allgemeinen Gut zu den partikulären Gütern fort: in der Wahl der letzteren iſt ſeine Bewegung kontingent, frei. Die Erkenntnis macht den Willen frei, indem ſie die Kontingenz und die Unvollkommenheit der partikulären Güter erklärt. Zu ihrer diskurſiven Bewegung geht die Erkenntnis nie aus ihrem eigenen Gebiet, welches das Sein im allgemeinen, das Wahre iſt, heraus. Ebenſo tritt der Wille nie aus der Kategorie von Gütern, welche ſein eigentümliches Objekt bilden, heraus. Folglich iſt er hinſichtlich des letzten Zieles, hinſichtlich des Glückes oder des unendlichen Gutes genötigt und nur in Betreff der Wahl der Mittel, der unvollkommenen Leiſtungen und der endlichen Güter frei. Daher leidet der Verſuch, das liberum arbitrium zu intellektualiſieren, an der Thatſache des moraliſchen Uebels Schiffbruch. Der Intellektualismus, wie ihn

Digitized by Google

die peripatetische Theorie lehrt, ist nicht im Stande, die Freiheit des Willens zu erklären. Sie hat dasselbe Formular für die That und für das Recht, für das Bedürfnis und die Pflicht, für die Natur und die Moralität. Die Frage der Freiheit so stellen, wie Aristoteles sie stellt, heißt das moralische Problem mißkennen und konsequenterweise das aus der Erklärung des liberum arbitrium ausschließen, was den Hauptgrund zu seiner Verteidigung bildet. Man sucht überall den Grund im Verstand und dieser schweigt. Der h. Thomas suchte den Hiatus der moralischen Freiheit indirekt zu erklären, indem er ihn bestehen ließ, aber mit intelligibeln Gründen gleichsam umrahmte. Die wahre Formel dieser Theorie wird sein: wir lieben nicht notwendig, sondern frei unser letztes Ziel, das höchste Gut. Dann bleibt aber nichts von der Formel des Aristoteles übrig. Es giebt beim h. Thomas Elemente einer vollkommenen Theorie der Freiheit, aber diese Theorie ist noch nicht von der peripatetischen Überlieferung losgeschält. Der englische Lehrer hat noch nicht genug original zu sein gewußt. Er hat aber doch im einzelnen dem System alle nötige Korrektive beizufügen verstanden. Dies zeigt sich besonders in seiner Antwort auf die Probleme des Vorherwissens der freien Handlungen und des göttlichen Konkurses. Die Kontingenz im geschaffenen Willen kommt nicht von den Mittelursachen, sondern von der Wirksamkeit des göttlichen Willens, welche durch den freien Willen frei wirkt, indem seine Prämotion generisch ist. Gott erkennt das Kontingente, so wie es in ihm selbst wirklich ist, da er über die Zeit erhaben ist. „Welche Weite in diesen Gedanken, welche Breite in dieser Antwort! Wie weiß sie vor den Mysterien an dem Punkt, wo eine Erklärung sie bloßstellen würde, Halt zu machen! Bannes zerstört die Freiheit durch die Berührung mit zu rauher Hand; Molina erniedrigt Gott zu uns, um uns seine Thätigkeit begreiflich zu machen; der h. Thomas fühlt, daß die menschliche Sprache die menschlichen Angelegenheiten sagen, aber vor den göttlichen Geheimnissen schweigen müsse. Balbutiendo ut possumus, excelsa Dei resonamus."

Schanz.

Zur **Bonifatius-Litteratur.** Der unermüdliche Bonifatiusforscher A. Nürnberger, veröffentlichte in dem 26. Bericht der wissenschaftlichen Gesellschaft Philomathie in Neiße 1892 S. 122 bis 152 Anecdota Bonifatiana: 1. eine kurze Bearbeitung der Vita des hl. Bonifatius von Willibald, entnommen einer Mün-

Digitized by Google

chener Hſ.; 2. eine Abkürzung der Othlo'ſchen Lebensbeſchreibung, aus einer Hſ. der Trierer Dombibliothek; 3. eine ſehr kurze Vita, durch mehrere Hſſ. überliefert; 4. einen Sermo in octava sancti Bonifatii episcopi, aus einer Erlanger Hſ. — In den Disquisitiones criticae in Willibaldi Vitam S. Bonifatii 1892, Programm des Matthiasgymnaſiums in Breslau, giebt derſelbe ferner eine Zuſammenſtellung der die Grammatik berührenden Lesarten des Cod. Monacensis 1086, der älteſten und zuerſt von Jaffé benützten Hſ. der Willibald'ſchen Vita. — In der Commentatio de S. Bonifatii, Germanorum apostoli, Vitis codicum manuscriptorum spe denuo edendis, welche er für ſeine Habilitation an der Univerſität Breslau verfaßte, bietet er endlich gewiſſermaßen Prolegomenen zu einer neuen und kritiſchen Ausgabe der verſchiedenen Biographien des Heiligen, einer Publikation, der wir mit Intereſſe entgegenſehen und die nach den bereits erſchienenen Vorſtudien nun wohl nicht mehr lange auf ſich warten laſſen wird.

Das **Provinciale Ordinis fratrum minorum**, verfaßt 1343 oder vielleicht einige Jahre früher, wurde bereits durch Wadding in den Annales Minorum ad ann. 1349—1400 und Righini in dem Provinciale O. M. S. Franc. Conv. 1771 veröffentlicht. Die Ausgaben ſind aber ungenügend. Wadding ließ nicht nur die Noten aus, welche in der vatikaniſchen Hſ. den Namen einiger Orte beigefügt ſind, ſondern er gab auch nirgends die Namen der Niederlaſſungen in der Landesſprache an. Righini fügte wohl vielfach die italieniſche Namensform bei; aber öfters unterließ er auch die Angabe, und nicht ſelten ließ er ſich ein Verſehen beikommen. Es iſt daher mit Freuden zu begrüßen, daß K. Eubel eine neue Ausgabe aus dem Cod. Vaticanus 1960 veranſtaltete und, ſo weit es möglich war, den lateiniſchen mittelalterlichen Ortsnamen die gegenwärtigen Namen beiſetzte. Die Arbeit war in vielen Fällen mit großen Schwierigkeiten verbunden, und dem Hg. gebührt für dieſelbe großer Dank. Die Schrift erſchien 1892 Ad Claras Aquas, in Quaracchi bei Florenz, und iſt von dort wie auch durch die Herder'ſche Buchhandlung zu beziehen. Funk.

Als einen Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes hat Joſ. Haußleiter eine in der „Neuen Kirchlichen Zeitſchrift“ 1891 erſchienene Studie unter dem Titel: **„Der Glaube Jeſu Chriſti und der chriſtliche Glaube“** ſeparat herausgegeben (Erlangen und Leipzig 1891). Es handelt ſich hier aber nicht, wie der Titel

Digitized by Google

nahe legen könnte, um die seit Lessing und Herder gebräuchliche Unterscheidung zwischen Religion Christi und christlicher Religion, sondern um eine Erklärung des paulinischen Glaubensbegriffes im Römerbrief. Ausgehend von Röm. 3, 26 sucht der H. Verf. zu beweisen, daß der Genetiv *Ἰησοῦ* oder *Ἰησοῦ Χριστοῦ* bei *πίστις* ein subjektiver Genetiv sei. Dies führt ihn zu einer näheren Untersuchung über den Gebrauch von *Ἰησοῦς*, *Ἰησοῦς Χριστός*, *Χριστὸς Ἰησοῦς*, *κύριος Ἰησοῦς Χριστός*, *Χριστὸς Ἰησοῦς κύριος*. Das Ergebnis ist, daß Jesus auch in den Briefen die historische Person bezeichnet, so daß von einem Glauben Jesu, Jesu Christi, aber nicht Christi Jesu gesprochen werden kann. Je nachdem die Idee vom Göttlichen zum Menschlichen oder umgekehrt ausgeht, wird Christus voran oder nachgesetzt, während in Verbindung mit *κύριος* Jesus regelmäßig in der Mitte stehen muß. Wie z. B. 3, 21 *θεοῦ* ein subjektiver Genetiv zu *δικαιοσύνη* ist, so ist auch *Ἰησοῦ* ein solcher zu *πίστις*, und *δικαιοσύνη* als Eigenschaft Gottes entspricht der *πίστις*, welche wegen des Gegensatzes von *ἀπιστία* nicht bloß gleich Glaube ist. Demnach erklärt der Verf. auch 1, 17 *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*, indem er das erste *πίστις* auf den Glauben Jesu, welcher im Erlösungswerk sich als Gehorsam offenbarte, bezieht, so daß der Glaube der Gläubigen dem Glauben Jesu korrespondiert. Das Citat aus Habak. 2, 4 deutet er messianisch, was um so eher zulässig erscheine als im A. u. N. T. Christus als der Gerechte dargestellt werde. Den Unterschied zwischen *ἐκ πίστεως* und *διὰ πίστεως* erklärt er aus der Beziehung auf die Juden, welche den Glauben schon seit Abraham kannten, und auf die Heiden, welche ihn erst durch Christus erhielten. Es ist nicht zu verkennen, daß diese Auffassung manche Schwierigkeit in der Erklärung des Römerbriefes beseitigt und der Begriff des Glaubens und der Gerechtigkeit einen volleren Inhalt bekommt, als es in der protestantischen Rechtfertigungslehre sonst der Fall zu sein pflegt, aber es wird noch ein tieferes Studium der ganzen paulinischen Rechtfertigungslehre notwendig sein, bis das Resultat als gesichert gelten kann. Dies wird aber zeigen, daß es zur tieferen Begründung der Rechtfertigungslehre nicht genügt, wenn man Luthers Exegese an einzelnen Stellen verbessert (S. 41). Versenkt man sich in unseren Tagen „in das Geheimnis der menschlichen Entwickelung unseres von Gott gekommenen Heilandes", so muß man sich auch im Rechtfertigungsprozeß in das psychologische Geheimnis der geistigen Wiedergeburt und Entwickelung vertiefen.

Schanz.

Digitized by Google

In der Revue des quest. hist. 1891 II 397—429 setzt der Bollandist de Smedt die 1889 S. 698—700 angezeigte Untersuchung über die **Verfassung der christlichen Kirchen im Altertum** fort. Er konstatiert vor allem, daß vor der Mitte des 3. Jahrhunderts kein Zeugnis dafür vorliegt, daß die Presbyter die eigentlichen Befugnisse des priesterlichen Dienstes ausübten, die Konsekration der Eucharistie und die Absolution der reuigen Sünder, daß man höchstens sagen könne, daß sie diese Funktionen in Verbindung mit dem Bischof ausübten, der dabei immer die Hauptperson bildete. Er will zwar aus dem Stillschweigen keine absolute Folgerung bezüglich der Beschränkung der Befugnisse der Presbyter in dieser Zeit ziehen, da die Dokumente dafür zu selten und zu unvollständig seien. Aber es scheint ihm nicht weniger unklug, den Priestern in diesen alten Zeiten die Prärogativen zuzuschreiben, mit denen man sie später bekleidet finde. Ob sie oder wenigstens einer von ihnen, die Stelle des Bischofs vertraten im Falle seiner Abwesenheit oder Krankheit oder während der Erledigung des Stuhles, das sei nicht leicht in Abrede zu ziehen, da der regelmäßige eucharistische Gottesdienst doch nicht wohl völlig unterbrochen worden sei. Aber ein Zeugnis für diese so natürliche Annahme liege nicht vor. Ignatius scheine Röm. 9, 1 sie sogar auszuschließen (S. 398 f.). — Während der Verfolgungen des Decius und Valerian werden die Priester dann allerdings veranlaßt, für sich selbst und oft allein Weihehandlungen und Jurisdiktionsakte vorzunehmen, welche bis dahin den Bischöfen vorbehalten waren, wie namentlich die Briefe Cyprians zeigen. Das seien aber außerordentliche und vorübergehende Verhältnisse gewesen, und es liege hier noch nicht der Anfang einer neuen Ordnung vor. Die wenigen Stellen, welche man dafür anführen könnte (Cypr. ep. 34 c. 1; Acta disput. S. Archelai cum Manete c. 39—40; Ath. Apol. c. Arian. c. 85; Epiph. H. 48, 4; 49, 2) beweisen nichts. Die Synode von Laodicea zeige mit ihrer Verordnung c. 57, Periodeuten an geringere Orte zu schicken, nicht Bischöfe für sie zu bestellen, daß die alte Ordnung in Kleinasien nach der Mitte des 4. Jahrhunderts noch bestand; Athanasius Apol. ad Const. imper. c. 14—18 zeige dasselbe für Alexandrien. Nach dem Briefe Leos I an Dioskur (Ep. 2) habe die Ordnung in den großen Städten, besonders Rom und Alexandrien, noch um 450 bestanden. Dagegen lasse auf dem Lande, zunächst im

Digitized by Google

Orient, seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts das Pfarrsystem sich nachweisen.

Zur **Synode von Elvira.** In den Mélanges Renier, dem Recueil de travaux publiés par l' École pratique de hautes études en mémoire de son président Leon Renier 1887, finden sich auch einige den Theologen interessierende Abhandlungen: eine Studie von G. Boissier über Commodian S. 37—63, eine Studie von Duchesne über die Synode von Elvira und die christlichen Flamines S. 159—174, eine Ausgabe und Erklärung der persischen Daniel-Apokalypse von Darmesteter S. 405—420. Die Arbeit Duchesnes veranlaßt mich, wiewohl spät, auf die Publikation zurückzukommen, soweit es sich um die Zeit der Synode von Elvira handelt. Man ging in der letzten Zeit davon aus, daß die Synode nach einer Verfolgung stattfand, und wies sie den Jahren 305 oder 306 zu. Duchesne bestreitet die Richtigkeit der Voraussetzung. Die Synode, bemerkt er S. 160, habe zweifellos einige Verordnungen über die Idololatrie und verschiedene Vergehen, denen man im Verkehr mit den Heiden ausgesetzt war. Aber sie weise nirgends auf eine jüngst stattgefundene Verfolgung hin; nirgends sehe man die Unterscheidungen zwischen Apostaten und Apostaten, die man überall nach den großen Verfolgungen mache. Man brauche in dieser Beziehung die Synode nur mit den Briefen Cyprians (55—57) und mit den Kanones des hl. Petrus von Alexandrien und der Synode von Ancyra zu vergleichen. Die die Beziehungen zum Heidentum betreffenden Kanones der Synode zeigen nirgends an, daß ein Abfall stattfand, um der Obrigkeit zu gehorchen. Im Gegenteil verraten verschiedene Züge eine Friedenszeit: die Erwähnung der Herren, welche mit ihren heidnischen Sklaven im Frieden leben (c. 40—41), von christlichen Frauen, welche ihren heidnischen Nachbarinnen ihre Kleider zum Gebrauch bei festlichen Aufzügen leihen (c. 57), von christlichen Duumvirn und Flamines, denen es sichtlich leicht ist, die Opfer zu vermeiden und der Verpflichtung zur Veranstaltung von Spielen sich zu entziehen (c. 2—4. 56). Ich stimme der Ausführung vollkommen bei und setze demgemäß die Synode fortan nicht mehr auf 306, sondern „um 300" an.

Eine Episode der **Vatikanischen Bibliothek** schildert der gelehrte Franzose Batiffol in der Schrift La Vaticane de Paul III à Paul V d'après des documents nouveaux 1890. Die Arbeit handelt näherhin von den griechischen Erwerbungen

Digitized by Google

dieſer Zeit, und es treten die Kardinäle Cervini, Sirleto u. A. Caraffa in den Vordergrund, da die Erwerbungen in ihr Bibliothekariat fallen. Das meiſte iſt aus der unedierten Korreſpondenz Sirletos geſchöpft, ſo daß die Schrift auch hätte betitelt werden können: Sirleto, ſeine Bücher und ſeine Freunde. Der Verfaſſer arbeitete in der Bibliothek eine Reihe von Jahren und erwarb ſich eine ſehr eingehende Kenntnis von ihren Schätzen. Er war daher in der Lage, ebenſo gründliche als umfaſſende Mitteilungen über ſie zu machen, und gleich dem Unterzeichneten werden auch andere Leſer das Buch nicht ohne Gewinn aus der Hand legen. Zwei Punkte mögen hier hervorgehoben werden. Unter Paul III waren die Hſſ. nach Schränken, Plutei, und ihrem Inhalt geordnet. Unter Paul V wurde ein neues Inventar hergeſtellt und die Ordnung begründet, welche definitiv geblieben iſt. Über eine Handſchrift erfahren wir S. 50, daß ſie aus zwei anderen und zwar beträchtlich verſchiedenen hergeſtellt wurde. Durch die Kombination ſollte eine lesbarere Kopie gewonnen werden. Batiffol bemerkt dazu mit Recht: Un pareil procédé est de nature à nous mettre en garde contre les copies de Renaissance.

Die **Analekten zur Papſt- und Konziliengeſchichte** im 14. u. 15. Jahrhundert von H. Simonsfeld, in den Abh. der k. bayer. Akad. der Wiſſ. III. Kl. XX. Bd. I. Abteilung und 1891 auch ſeparat erſchienen, bringen aus zwei Formelbüchern der Münchener Hof- und Staatsbibliothek mehrere bisher unbekannte Dokumente. Das erſte iſt ein Begleitſchreiben für einen Biſchof Albertus von Roda (?), der von Urban VI den Auftrag erhalten hatte, überall das Kreuz gegen den Gegenpapſt Klemens VII und deſſen Anhänger zu predigen, datiert vom 3. Juni 1382. Das zweite iſt ein Hilferuf an die Chriſtenheit, den Urban VI am 27. Febr. 1385 aus ſeiner Gefangenſchaft in Nocera erließ, und eine Darſtellung der von Karl von Durazzo und einigen Kardinälen gegen ihn angezettelten Verſchwörung. Das dritte Stück, betitelt Confessio cardinalium contra antipapam, enthält ein Schuldbekenntnis der verſchworenen Kardinäle. Es iſt in eine Bulle Urbans VI, datiert aus Nocera vom 14. Febr. 1385, eingerückt und nach der Ausführung des Hg. eine Fälſchung Urbans. Das 4. Stück iſt ein Glückwunſchſchreiben des Kaiſers Manuel Paläologus an Alexander V zu deſſen Wahl. Das 5. Stück iſt betitelt Puncta in praesentia sancti domini nostri exposita ex parte universitatis Parisiensis, in quibus per suam sanctitatem supplicatur et

Digitized by Google

humiliter provideri petitur, und bezieht sich, da den 22 Punkten eine Responsio papae Johannis XXIII folgt, auf die römische Synode 1412/13. Es ist um so wertvoller, je weniger bisher von dieser Synode bekannt war. Zuletzt folgen einige Dokumente aus der Zeit des Konstanzer Konzils, zwei Schreiben der französischen Nation an den Herzog Ludwig von Ingolstadt in Sachen des Klosters Kaisheim, und drei Schreiben betreffend eine Schuldforderung desselben Herzogs im Betrag von 23 000 Goldgulden. Die Dokumente erhalten durch den Hg. bereits auch eine treffliche Erklärung und Würdigung. Die Publikation verdient daher alle Beachtung. Die Bezeichnung der S. 16 erwähnten Historiker als ultramontan gereicht übrigens der Abhandlung nicht zur Zierde. Wozu hier dieser Ausdruck? Derselbe hat seinen Grund im Parteileben und sollte vom Gebiet der Wissenschaft fern gehalten werden.

Funk.

Die **Gottesbeweise** bilden fortwährend ein Hauptproblem der katholischen Philosophie und Apologetik, denn ihre Beweiskraft ist durch die Kant'sche Kritik der reinen Vernunft in weiten Kreisen erschüttert worden, weil das Kausalitätsprinzip nur als logische Form betrachtet und dadurch das kosmologische Argument auf das ontologische, das man als petitio principii bezeichnet, zurückgeführt wird. Die Protestanten, welche außerdem durch Schleiermachers Gefühlstheologie stark beeinflußt sind, haben infolge dessen die objektive Giltigkeit der Beweise fast allgemein aufgegeben. Auch in den katholischen Kreisen sucht man den durch die Kritik der Erkenntnistheorie notwendig gewordenen neuen Anforderungen gerecht zu werden. Man fragt insbesondere, wie der Verstand das Allgemeine und Notwendige erfasse, wenn er nur das Einzelne und Kontingente vor Augen hat. „Diese Fragen können denjenigen, welche die Gewohnheit haben, die Dinge unter einem gewissen Gesichtspunkt anzuschauen, sehr einfach vorkommen, aber ihre Lösung ist für diejenigen, welche außerhalb der (scholastischen) Schule stehen, keineswegs evident" (Domet de Vorges, de l'idée d'être et de l'intelligence. Ann. de ph. chrét. 1891 Nov. p. 172). Man kann mit einem gewissen Recht den Gedanken: „Das Vollkommene ist notwendig, das Unvollkommene ist kontingent" als die Seele des Spiritualismus von Plato, Aristoteles, Thomas, Descartes, Leibniz bezeichnen und daraus die Folgerung ziehen: „Kant hat nicht Unrecht gehabt, wenn er behauptete, der Nerv aller Beweise für das Dasein Gottes ist das ontologische Argu-

Digitized by Google

ment. Wenn die Vernunft nachdem sie von den unvollkommenen Ursachen zu einer vollkommenen hinaufgestiegen ist, sich für befriedigt erklärt und keine weitere Erklärung mehr fordert, so geschieht es, weil die Annahme, das Vollkommene habe den Grund des Seins in sich selbst, für den Geist im höchsten Grade beruhigend ist. Dies ist aber die Behauptung Anselms. Der h. Thomas bestreitet die analytische Wahrheit der Behauptung nicht" (Ackermann, a. a. O. S. 90). Doch gilt dies nur, wenn die wirkliche Existenz eines Seins, des eigenen oder eines fremden feststeht. Dann ist aber der Schluß nicht mehr rein ontologisch, sondern eine Folgerung von dem kontingent Wirklichen auf das notwendig Wirkliche, welches als solches freilich vollkommen oder allreal sein muß. Hierin stimmt sogar Voltaire mit Thomas überein. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset; quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquod quod est (S. th. 1, 2, 3). „Es kann das Prinzip des Seins nicht aus dem nichts hervorgebracht werden, welches, weil es nichts ist, nichts hervorbringen kann; sobald daher etwas existiert, ist auch bewiesen, daß etwas von Ewigkeit her existiert. Diese erhabene Wahrheit ist trivial geworden". Dieses Prinzip des kosmologischen Beweises legt Hammerstein in der Schrift: Gottes-Beweise. Eine Ergänzung zu „Edgar oder vom Atheismus zur vollen Wahrheit". Trier, Paulinusdruckerei 1891, in Briefen an einen Studierenden der protestantischen Theologie näher dar. Denn dieser hatte auf der Universität den Glauben verloren und bestritt nach Kant die Giltigkeit des Kausalitätsprinzips. Die weitere Korrespondenz führte von selbst zu einer eingehenden Besprechung sämmtlicher Probleme der theistischen Weltanschauung. Wenn man bedenkt, wie viele jüngere und ältere Gebildete sich in der gleichen Lage befinden, so muß man eine solche Verteidigung in einer allgemeinen Form willkommen heißen. Sie kann wenigstens den Boden für die Aufnahme der höheren Wahrheiten zubereiten.

Schanz.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis

des

vierundsiebzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

	Seite
Moderner und christlicher Personenkultus. Linsenmann	3—51
Zur Entwicklungsgeschichte der Predigtanlage. Keppler	52—120, 179—212
Die Apostelgräber nach Cajus. Zisterer	121—132
Joh. 2, 4. Eine mariologische Studie. Rottmanner	213—245
Ueber d. Verf. d. Buches de mortibus persecutor. Belser	246—293, 439—464
Die Berl. Hermas-Fragmente auf Papyrus. Ehrhard	294—303
Ein exegetisches Rätsel des A. T. Fell	255—396
Die Apostolischen Konstitutionen. Funk	397—438
Das Sibyllenzitat bei Moses von Choren. Vetter	465—474
Phrygier und Kataphrygier Zisterer	475—482
Die Apologie des Aristides übersetzt. Schönfelder	531—557
Amwâs, was es ist und was es nicht ist. Rückert	558—616
Nikolaus von Cues über den Primat. Birk	617—642
Die Abendmahlselemente bei Justin. Funk	643—659

II. Rezensionen.

Bäumker, Das kath. deutsche Kirchenlied. Schwarz	690
Bludau, De Alex. interpretat. l. Danielis. Vetter	660
Bonwetsch, Methodius von Olympus. Funk	138
Carrière, Moïse de Khoren. Vetter	483
Caspari, Briefe und Abhandlungen. Funk	139
Collectio Lacensis t. VII. Funk	320
Cornely, Comment. in S. Pauli epistolas. Schanz	308
Dahlmann, Sprachkunde und Missionen. Schanz	150
Didon, Jesus Christus. Schanz	312
Euringer, Der Masorahtext des Koheleth. Vetter	133
Fessler-Jungmann, Instit. Patrol. II. Funk	667
Finke, Ungedruckte Dominikanerbriefe. Funk	338
„ Konzilienstudien. Funk	340
Gerlach-Schulte, Kirchenrecht. Sägmüller	517
Gietl, Die Sentenzen Rolands. Schanz	491
Gietmann, Comm. in Eccles. et Cantic. Schanz	309
Gottwald, Catal. codd. Engelbergensium. Funk	670

Digitized by Google

	Seite
Grupp, System und Gesch. d. Kultur. Linsenmann	676
Henle, Ephesierbrief. Belser	512
Hense, Die Versuchungen. Keppler	170
Herold, Frommes Jahr. Funk	511
Hoffmann, Gesch. d. Laienkommunion. Schanz	674
Jacqnier, Doctrine des apôtres. Funk	142
Janauschek, Bibliogr. Bernardina. Funk	667
Joachimsohn, Gregor Heimburg. Funk	693
Kellner, Chronologia Tertullianea. Funk	137
Knöpfler, Walafr. Strabo. Funk	143
„ Kelchbewegung. Schanz	323
Lenger, Buch Job. Hohelied. Vetter	304
Lechner, Mittelalt. Kalendarien. Funk	496
Leonis X Regesta. Funk	322
Monsabré, Das künftige Leben. Keppler	143
Müller, Konklave Pius IV. Sägmüller	159
Nikel, Cherubim und Seraphim. Vetter	689
Nöldechen, Tertullian. Funk	136
Paret, Priszillianus. Funk	140
Pastor, Geschichte der Päpste. Schmid	503
Pesch, Institutiones logicales. Merkle	326
Piat, L'intelect actif. Merkle	331
Ribet, Christl. Asketik. Keppler	167
Robitsch-Bidmar, Kirchengeschichte II. Funk	670
Salomon, Ungedruckte Memoiren. Funk	342
Scherer, Kirchenrecht. Kober	147
Scheuffgen, Domkapitel in Trier. Lingen	164
Schneider, Religion der afrik. Naturvölker. Schanz	484
Schneider, Lehre v. d. Kirchenrechtsquellen. Kober	686
Schnitzer, Berengar von Tours. Funk	495
Silbernagl, Buddhismus. Schanz	343
Soden, Hebräerbrief. Belser	332
Souchon, Papstwahlen. Sägmüller	151
Stähelin, Die gnost. Quellen Hippolyts. Funk	318
Stöckl, Gesch. d. christl. Philosophie. Schanz	663
Stölzle, Abälards tractatus de unitate. Schanz	488
Westermeyer, Der sprachliche Schlüssel. Vetter	306
Wolfsgruber, Kardinal Megazzi. Funk	498
Zisterer, Gregor X und Rudolf von Habsburg. Funk	341

Digitized by Google

Verzeichnis der bis 1. Auguſt eingelaufenen, noch nicht beſprochenen Schriften.

Archiv für Litteratur- und Kirchengeſchichte des M. A., herausg. von P. Heinr. Denifle und Franz Ehrle. Bd. VI Heft II—IV. Freiburg, Herder 1892

Archivio della R. Società Romana di Storia Patria. Roma 1891 vol. XIV Fasc. III—IV vol. XV fasc. I—II.

Baumgarten, P. M., Giovanni Battiſta de Roſſi. Köln, Bachem 1892.

Beiſſel, St., Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutſchland während der zweiten Hälfte des M. A. Freiburg, Herder 1892.

Berthier, La Porte St. Sabine à Rome. Frib. Helv. 1892.

Bess, B., Zur Geſchichte des Conſtanzer Concils Bd. 1. Marburg, Ehrhard 1891.

Bölcseleti Folyoirat. I—IV Füzet 1892 Budapest 1892.

Brentano, C. v., Außer der Einen wahren Kirche iſt kein Heil. Augsburg, Schmid 1892.

Brunner, Seb., Eine Handlaterne zum Heimleuchten einiger ſiegestrunkener Bundeskrakehler. Wien, Auſtria 1892.

Classical Review. London 1892.

Colonna, P. Louis, Des Lebens traurige Komödie. Sittenbilder aus dem ſpaniſchen Leben. Überſ. von Hedwig Wolf. Bd. 1. Wien Auſtria 1892.

Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum Vindobonense. Vol. XXV.: S. A. Augustini opp. Sect. VI. pars II. rec. J. Zycha. Vindob., Tempsky 1892.

Dörholt, B., Entwicklung des Dogma und Fortſchritt in der Theologie. Münſter, Aſchendorff 1892.

Dittrich, Fr., Nuntiatenberichte Giovanni Morones vom deutſchen Königshof 1539. 1540 (Quellen und Forſchungen aus dem Gebiet der Geſchichte, herausg. von der Görres-Geſellſchaft I Bd. I Teil). Paderborn, Ferd. Schöningh 1892.

Duncker, H., Anhalts Bekenntnisſtand während der Vereinigung der Fürſtentümer unter Joachim Ernſt und Johann Georg. Deſſau, Baumann 1892.

Duncker, H., Nachwort zu der Schrift: Anhalts Bekenntnisſtand während der Vereinigung der Fürſtentümer unter Joachim Ernſt und Johann Georg. Deſſau, Baumann 1892.

Elbel, B., Theologia moralis ed. Bierbaum Vol. III. Paderborn, Bonif.-Druckerei 1892.

Feine, Paul, Eine vorkanoniſche Überlieferung des Lukas in Evangelium und Apoſtelgeſchichte, Gotha, Perthes 1891.

Fell, Georg S. J., Die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele philoſophiſch beleuchtet. (Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach 55). Freiburg, Herder 1892.

Flaſch, F. M., Conſtantin d. Gr. als erſter chriſtlicher Kaiſer. Würzburg, Bucher 1891.

Digitized by Google

Fretté, N. S. Jésus Christ. 2 tom. Paris, Lethielleux 1892.

Gardair, Corps et âme, essais sur la philosophie de S. Thomas. Paris, Lethielleux 1892.

Geiſtlicher Hausſchatz für kath. Chriſten. 14. Jahrgg. 1. Heft: Vorbereitung zum Tode für Abbé Beaudran. Paderborn. Bonif.-Druckerei 1892.

Geyer, P. Krit. und ſprachl. Erläuterungen zu Antonini Plai. Itinerarium. Augsburg, Pfeiffer 1892.

Gottlob, Ad., Die päpſtlichen Kreuzzugs-Steuern des 13. Jahrh. Heiligenſtadt, Cordier 1892.

Grimme, Hub., Mohammed. Erſter Teil: das Leben. Münſter, Aſchendorff 1892.

Gruber, Auguste Comte. Traduit de l'allemand. Paris, Lethellieux 1892.

Hahn, G. L. Das Evangelium des Lukas. Erster Band, 1—3. Lief. Breslau, Morgenstern 1892.

Hammerſtein, von, S. J. Gottesbeweiſe. Eine Ergänzung zu: „Edgar oder vom Atheismus zur vollen Wahrheit". Trier, Paulinus-Druckerei 1891.

Hattler, F. S., Chriſtkatholiſches Hausbrot. 2 Bde. Innsbruck, Rauch 1892.

Hertzſch, R. H., Der autogenetiſch-phylogenetiſche Beweis für das Daſein Gottes. Halle, Hendel.

Hirsche C., Thomae Kempensis de imitatione Christi libri quattuor. Ed. alt. Berol. Habel 1891.

Hittudomanlji Folyoirat II—III Füzet Budapest 1892.

Hoberg, Gottfr., Die Pſalmen der Vulgata überſ. und nach dem Literalſinn erklärt. Freiburg, Herder 1892.

Holtzmann, H. J, Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in das N. T. Freiburg, Mohr 1892.

Holweck, F. G. Fasti Mariani sive Calendarium festorum S. M. V. Friburgi, Herder 1892.

Hoeynk, F. A., Das Officium defunctorum nach dem Wortſinn und für das liturgiſche Verſtändnis erklärt. Kempten, Köſel 1892.

Jaccoud, J. B., Elementa philosophiae theoreticae et practicae. Frib. Helv., Friesenhahn 1872.

Kaltner, Lehrbuch der Kirchengeſchichte für die Oberklaſſen der Mittelſchulen. 2. verb. Aufl. Wien, Tempsky 1891.

Kannengießer, P. zum Gedenktag des elſäßiſchen Reformators Martin Butzer. Straßburg, Zeitz 1891.

— Der Reichstag zu Worms im Jahr 1545. Ebda 1892.

Kattenbuſch, Lehrbuch der vergleichenden Religionskunde. I. Bd. Die orthodoxe apoſtoliſche Kirche. Freiburg, Mohr 1892.

Kaulen, Einleitung in die hl. Schrift A. u. N. T. 3 Aufl. 2. Teil. Freiburg, Herder 1892.

Kautzſch, E. Die hl. Schrift des A. T. überſetzt. Fünfte Lieferung. Freiburg, Moſer 1892.

Kirchengeſchichtliche Studien, herausg. von Knöpfler, Schrörs, Sdralek. I. Bd. II. Heft; Wolfenbüttler Fragmente von Max Sdralek. Münſter, H. Schöningh 1891.

Digitized by Google

Kämmer, H. Institutionen des kath. Kirchenrechts. 2. verm. Aufl., Freiburg, Herder 1892.

Lesêtre, N. S. Jésus Christ. Paris, Lethielleux 1892.

Lignori, Das bittere Leiden und Sterben unſeres Herrn Jeſu Chriſti. Regensburg, Manz 1892.

Loofs, Fr. Predigten. Halle, Niemeyer 1892.

Lorinſer, Aus meinem Leben. Wahrheit und keine Dichtung. 2 Bde. Regensburg, Manz 1892.

Lüdtke, Dr. Cl., Geſchichte der Kirche Jeſu Chriſti für Studierende. Zweite Abteilung: das chriſtliche Mittelalter. Zweite neubearbeitete Auflage. Danzig, Bönnig 1892.

Mac-Carthy, Nik. v., Predigten. A. d. Franz. 2. Aufl. Bd. 1. 2. Regensb., Manz 1892.

Martin, Konr., Biſchof, Kanzelvorträge, herausg. von G. Stamm. Bd. 6: Faſtenpredigten. Paderborn Bonifazius-Druckerei 1886.

Michael, E., J. v. Döllinger. Eine Charakteriſtik. Zweite vermehrte Auflage. Innsbruck. Rauch 1892.

Morin, P. Herm., Der Urſprung des gregorianiſchen Geſangs. Eine Antwort auf Gevaerts Abhdlg. Deutſch von P. Th. Elſäßer. Paderborn Ferd. Schöningh 1892.

Möhler, K., Kommentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg. Erſter Band, erſtes Hauptſtück. 2. vielf. erweiterte und umgearb. Aufl. Rottenburg, Bader 1892.

Müllendorf, J. S. J., Die Auferſtehung und Himmelfahrt des Herrn. Entwürfe zu Betrachtungen. Innsbruck, Rauch 1892.

Müller, K., Kirchengeſchichte. 1. Bd. (Grundriß der theol. Wiſſenſchaften. Zweite Aufl.) Freiburg, Mohr 1892.

Nitzſch, Lehrbuch der evang. Dogmatik. II. Hälfte. Freiburg, Mohr 1892.

Paulus, Nik. Der Auguſtinermönch Johannes Hoffmeiſter. Freiburg, Herder 1891.

Pfleiderer, O., Die Entwicklung der proteſt. Theologie in Deutſchland ſeit Kant. Freiburg, Mohr 1891.

Ponte, Lud. de, Meditationes, in compendium redactae a Nicolao Frizon S. J. p. I. Brixinae, Cath. Un. Typ. 1892.

Pottgeißer, J., Predigten auf die Sonn- und Feſttage. Dritte vermehrte u. verbeſſerte Auflage. Paderborn, Bonif.-Druckerei 1892.

Raffl, Friedr., Die Pſalmen nach dem Urtext überſ. und erklärt. III. Band Pſ. 107—150. Freiburg, Herder 1892.

Rébelliau, A. Bossuet, Historien du Protestantisme 2e ed. Paris. Hachette 1892.

Ritſchl, O., Albrecht Ritſchls Leben. I. Bd. 1822—64. Freiburg, Mohr 1892.

Rodenberg, C., Innocenz IV und das Königreich Sicilien 1245 bis 1254. Halle, Niemeyer 1892.

Rolfes, E., Die ariſtoteliſche Auffaſſung vom Verhältniſſe Gottes zur Welt und zum Menſchen. Berlin, Mayer und Müller 1892.

Rufranus, J. Ut omnes unum sint. Ein Wort zur Wiedervereinigung der getrennten Konfeſſionen. Paderborn, Bonif.-Druckerei. 1892.

Digitized by Google

Sauerland, H. V., Rechtsgeschichte des Trierer Bantusseminars. Trier, Paul.-Druckerei 1892.

Schäfer, A. Die Bücher des N. T. erklärt. III. Bd. Der Brief Pauli an die Römer. Münster, Aschendorff 1891.

Schenz, W., Die priesterliche Thätigkeit des Messias nach Jesaias. Regensburg, Manz 1892.

Schmid, Franz, Christus als Prophet. Nach den Evangelien dargestellt. Brixen, Prestarein 1892.

Schultze, V., Geschichte des Untergangs des griech.-röm. Heidentums. Bd. II. Die Ausgänge. Jena, Kostenoble 1892.

Schwane, J., Dogmengeschichte. Erster Band. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Freiburg, Herder 1892.

Schwarz, W. E., Zehn Gutachten über die Lage der katholischen Kirche in Deutschland 1573/76. Paderborn, Bonif.-Druckerei 1892.

Scintillae asceticae, accommodatae in singulos anni dies. Brixinae, Soc typ. 1891.

Specht, Th., Die Lehre von der Kirche nach dem h. Augustin. Paderborn, Ferd. Schöningh 1892.

Storjoham, J., Die große Gebetserhörung Davids. Berlin, Wiegandt und Grieben 1892.

Surin, J. J., Ausgewählte geistliche Zwiegespräche. Paderborn, Bonif.-Druckerei 1892.

Tertullianus de praescriptione haereticorum hg. von Lic. E. Preuschen. Freiburg, Mohr 1892.

Tiefenthal, S. O. S. B., Die Apokalypse des hl. Johannes erklärt für Theologiestudierende und Theologen. Paderborn, Ferd. Schöningh 1892.

Töppe, W., Die Stellung des h. Thomas v. A. zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Münster, Theißing 1892.

Torré, Rob. della, Geschichte der Kreuzzüge aus d. Französ. Regensburg, Manz 1892.

Wald, C., Die Nothwendigkeit einer christl. Volksbewegung und einer apologetischen Volksliteratur. Berlin, Wald 1892.

Weber, A., Litteras a Truchsesso ad Hosium a.: 1560 et 1561 datas ed. Ratisbonae Manz 1892.

Weizsäcker, K., Das apostolische Zeitalter. Zweite neubearbeitete Auflage. Freiburg, Mohr 1892.

Wilmers, S. J., Geschichte der Religion als Nachweis der göttlichen Offenbarung und ihrer Erhaltung durch die Kirche. 1. Bd. Münster, Aschendorff 1891.

Wilpert, J., Ein Cyklus christologischer Gemälde aus der Katakombe der Heiligen Petrus und Marcellinus. Freiburg, Herder 1891.

Wilpert, J., Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Freiburg, Herder 1892.

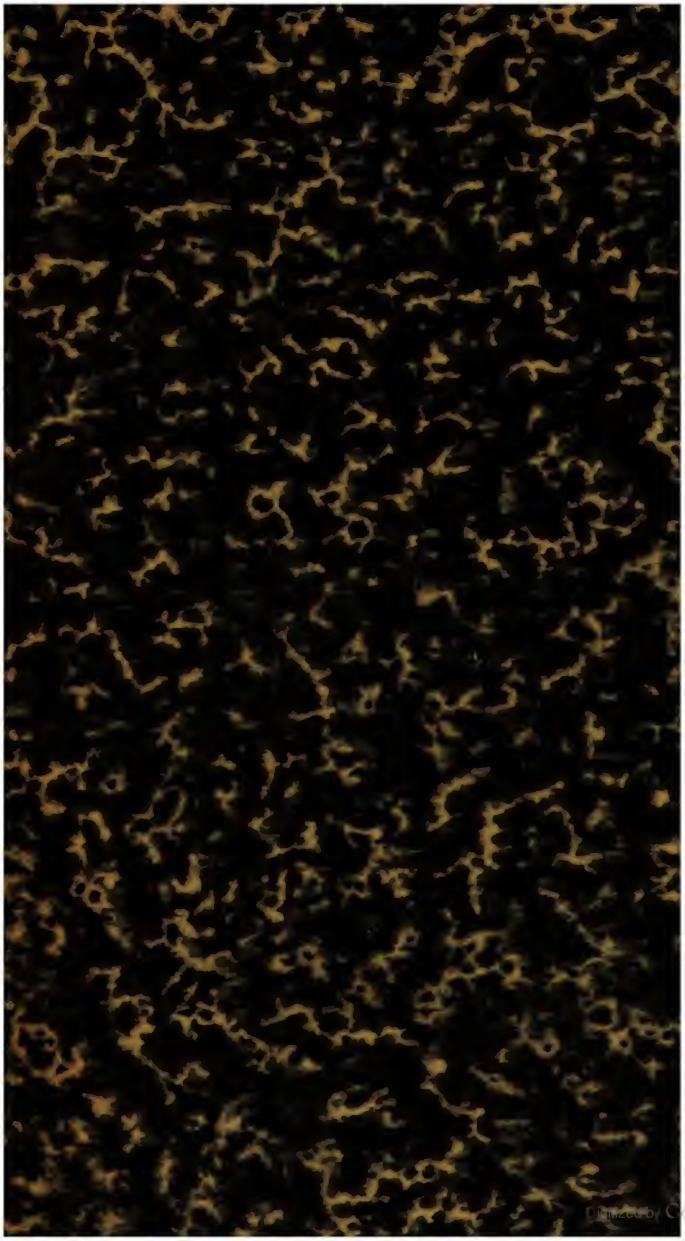
Wirth, A., Danae in christlichen Legenden. Wien, Tempsky 1892.

Zahn, Th., Geschichte des neutestamentlichen Kanons. II. Bd. II. Hälfte. II. Abthlg. Erlangen und Leipzig, Deichert 1892.

Zehnpfennigbibliothek, Regensburger, für das kath. Volk und die christl. Jugend. Nr. 1. 2. Regensburg, Manz.

Digitized by Google

Digitized by Google


Digitized by Google